Javier Hernández-Pacheco

Obras, volumen III

ACTO Y SUBSTANCIA

Estudio a través de Sto. Tomás de Aquino



Sevilla 1984

Acto y substancia.

Estudio a través de Santo Tomás de Aquino

JAVIER HERNANDEZ-PACHECO

Publicaciones de la Universidad de Sevilla

Anales de la Universidad Hispalense
Publicaciones de la Universidad de Sevilla
Series Filosofía y Letras
núm. 71-1984 © Javier Hernández-Pacheco

Edita: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla
Cubierta: Luis Ora Simón
Imprime: KADMOS. S. Coop. L.
Compañía, 5 - Teléfono 21 9813
Salamanca, 1984
Depósito Legal: S. 570-1984
I.S.B.N., 84-7405-277-7

(Los saltos de página de esta edición original se van marcando en el texto con /pág.)

A D. Antonio Millán-Puelles
y a Rafael Alvira

ÍNDICE

Capítulo IV

«ESSE» Y ESENCIA. APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE SU DISTINCIÓN

Capítulo V

PERFECCIÓN Y «*ESSE*»

Capítulo VI

LA DOBLE RAÍZ DE LA ACTUALIDAD

Capítulo VII

EL ACTO COMO PRINCIPIO TRASCENDENTAL

II Parte

LA SÍNTESIS SUBSTANCIAL DE LOS PRINCIPIOS

Capítulo VIII

LA SUBSTANCIA

Capítulo IX

FORMA Y ESENCIA

Capítulo X

***«ESSE»* Y SUBSISTENCIA**

Capítulo XI

EL SER SUBSTANCIAL: LA CONSTITUCIÓN FORMAL DEL ENTE

Capítulo XII

Capítulo XIII

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA CUESTIÓN HISTÓRICA DE LA «DISTINCTIO REALIS»

III Parte

LA SUBSTANCIA Y EL SER TRASCENDENTAL

Capítulo XIV

LA FUNDAMENTACIÓN DEL *ESSE* TRASCENDENTAL

Capítulo XV

ESTRUCTURA PREDICAMENTAL DE LA CAUSALIDAD

Capítulo XVI

ESTRUCTURA SUBSTANCIAL DE LA CAUSALIDAD

INTRODUCCIÓN

Desde que Aristóteles estableció la distinción del ser en cuanto tal respecto de los géneros del ente, es posible constatar a lo largo de la historia de la filosofía una constante, más o menos manifiesta en sus distintas formulaciones, por la que el ser en tanto que principio de la realidad tiende a ser separado de la realidad por él principiada y situado en un orden metafísico distinto al de los modos concretos de su manifestación. La filosofía contemporánea ofrece probablemente con Heidegger la cota máxima alcanzada en la formulación de esta constante, al afirmar que el ser es absolutamente otro que el ente. Semejante distinción, incluso en la tajante formulación heideggeriana, carece, sin embargo, del carácter de ultimidad necesario para que se puedan alcanzar en ella conclusiones metafísicas definitivas respecto de las que se pudiese estar a favor o en contra. Que el ser no es un ente pertenece al dominio de las verdades inmediatamente evidentes, desde el momento en que se defina el ente como la posición o manifestación concreta del ser y éste, a su vez, como principio de tal posición. En consecuencia, la cuestión que ahora se plantea, una vez sentada esta distinción, es cómo se sigue adelante. Pues si el pensar filosófico es un preguntar por los principios, su tarea no termina en aislar y discriminar éstos; se trata ahora de alcanzar su comprensión en tanto que tales principios, es decir, en tanto que dan cuenta de la contextura propia de aquello que principian, cuya inteligibilidad es precisamente lo que en ellos se busca. Por eso, el preguntar metafísico no se agota en la citada distinción; es preciso llegar a explicar cómo el ser es causa y principio del ente, y cómo alcanza la posición concreta de éste y de los modos categoriales que a ella corresponden. El objeto propio de la ontología es entonces la relación entre dos términos —ser y ente— cuya distinción es punto de partida, que no de llegada, de la filosofía primera.

Dos problemas se presentan aquí como decisivos cara a matizar esta relación ser-ente. Por un lado, si el ser es distinto de las categorías que modulan el ente, y puesto que el intelecto humano se dirige en su actividad precisamente a éstas, cabe preguntar: ¿cómo es posible alcanzar una comprensión inteligible del ser?, ¿cómo es posible en definitiva la metafísica misma? Por otra parte, si el ser es distinto del ente, es obligado concluir que

el ente a su vez no es el ser; y de aquí resulta la otra pregunta: ¿cómo es el ente? Nos las habernos aquí con la fundamentación teórica de dos puntos esenciales de la metafísica clásica cual son la teoría de la analogía del ente y el concepto de participación. Ambas doctrinas, estrechamente unidas entre sí, dependen a este respecto de la relación que se establezca entre el ser, el ente y los modos categoriales de éste. El esclarecimiento teórico de la participación no se alcanza afirmando que, puesto que el ente no es el ser y sin embargo es, resulta una «parte» del ser. Cómo el ente es parte, qué quiere decir esto, cómo se comporta la participación respecto del fundamento metafísico del ente, son todas ellas preguntas cuya respuesta no se alcanza sino en la comprensión del lazo indisoluble que une la función principal del ser con su posición concreta como ente. Más claro aún resulta esto respecto de la analogía. La unidad predicativa del término «ser» no se aclara solamente distinguiéndolo de los distintos sujetos de los que se predica; esto supuesto, lo que es necesario aclarar es precisamente cómo este ser que es uno y en cuyo concepto no dice sino ser se predica diversamente de tales sujetos diciendo a la vez los modos categoriales de su posición, y esto de forma tal que se convierte en el elemento de enlace por el que a su vez las categorías se predican de estos sujetos.

Veamos un ejemplo. El ser; Sócrates y la humanidad de Sócrates son los tres distintos entre sí; puesto que Sócrates no es el ser ni la humanidad, y la humanidad tampoco es el ser. Y, sin embargo, se dice: «Sócrates es hombre», y se pretende con ello expresar el modo propio del ser de Sócrates. Por más, pues, que los tres términos citados sean distintos —realmente distintos si se quiere—, en el momento en que se quiera describir la realidad es preciso recurrir a una fórmula judicativa en la que esta diversidad se integre en el sentido unitario de una predicación. Así se afirma que Sócrates (ente) es (ser) hombre (categoría). El ser, pues, está en el ente y constituye en él la unidad en la que se insertan las categorías que de este ente se pueden predicar. Es más, el ser se dice de cada ente según el modo de las categorías que a tal ente determinan. Es necesario, por tanto, aclarar cómo se produce esta unificación de lo diverso en la unidad del ente concreto.

Dos posibilidades se ofrecen aquí en principio según las cuales puede ser enfocada esta cuestión. Antes de exponerlas se hacen necesarias, sin embargo, algunas precisiones terminológicas. El ser según el cual se predican las categorías del ente, esto es, el ser que aparece en la proposición: «Sócrates es hombre», lo denominaremos «ser categorial», en tanto que resulta cubierto en cada ente por las categorías que lo determinan. El ser según el cual se afirma de un ente su existencia, y en tanto que no se refiere a ninguna categoría concreta, sino que pone al ente, a todo el ente, como existente, lo denominaremos «ser trascendental». La pregunta que da lugar a las dos mencionadas; posibilidades es ahora la siguiente: ¿es el ser trascendental para los entes reales lo: mismo que el ser categorial o predica mental? Identidad o distinción es, pues, la disyuntiva que a este respecto se plantea; identidad o distinción que marcan dos enfoques diferentes a la hora de abordar el problema originalmente planteado de la relación ser-ente-categoría. /10

En el contexto del sistema tomista esta problemática viene directamente planteada por la doctrina de la distinción real de esencia y ser. Algunos autores han desarrollado esta distinción poniendo un esse essentiae como distinto del esse existentiae. C. Fabro distingue —quizás en un sentido distinto— entre un ser predicamental y un ser trascendental. Para E. Gilson la constitución del ente real se establece, predicamental mente en el orden de la esencia según el acto que aporta la forma substancial, y trascendentalmente según el acto de ser —distinto del acto substancial formal— por el que el ente se constituye como existente. Cornelio Fabro parte de esta diversidad de órdenes del ser y pretende constatar a partir de aquí una doble influencia en el sistema tomista según la cual en el orden predicamental tendría validez la inspiración aristotélica, mientras que en el trascendental y en lo que se refiere a la fundamentación última del ente en tanto que existente sería preciso recurrir a la dialéctica platónica de la participación, que sería así la pieza clave del sistema en lo que a tal fundamentación se refiere.

Este trabajo pretende mostrar la insuficiencia de estos modelos apoyados en una duplicidad de órdenes del ser a la hora de explicar la consistencia del ente real. Cómo el ente real finito, bien que resultado de una síntesis, pueda ser uno, depende de que se explique suficientemente la síntesis de sus principios en

orden precisamente a la unidad que éstos ponen en su composición. Pues bien, esta unidad parece amenazada, al menos insuficientemente aclarada, si es preciso referirla a dos actos, a dos principios distintos del ser, que se sitúan en dos órdenes diversos. El acto es el principio de lo real, luego dos actos distintos dan lugar a realidades distintas que, o bien están subordinadas como realidad primera substancial y realidad segunda accidental (que es despliegue y concreción de la primera), o bien son meramente yuxtapuestas. Una realidad trascendental, existencial, como distinta de la predicamental o esencial podría ser el resultado de una tal comprensión de la distinción ser-ente-categoría o esencia-existencia. Cómo ambas «realidades» entran en composición en el ente real sin destruir la unidad de éste, parece un problema arduo de resolver.

Esta concepción podría llevar por otra parte a interpretar la noción de substancia en un sentido ajeno al significado original del término. Aristóteles entiende la substancia como la posición primera de lo real «qua real». Mas esta realidad en tanto que es tal carecería ya de sentido: habría que especificar a qué realidad (trascendental o predicamental) nos referimos. La substancia sería a lo sumo principio de lo real en su predicamentalidad, es decir, posición de realidad tan sólo en el orden del ser categorial, y estaría por tanto inacabada en orden a su posición trascendental como existente. El *actus essendi* completaría a este efecto el ente real, pero no como acto substancial, sino en tanto que añade sobre la substancia la existencia, como otro acto que incide externamente sobre una realidad ya constituida actualmente como substancia.

Pues bien, es preciso señalar el peligro que se cierne aquí sobre la meta- /12 física: Si la existencia es un acto externo al ser predicamental en el que la substancia se constituye, y esto lo es en la medida en que incida sobre una substancia ya terminada en el orden predicamental, es decir, en la medida en que la substancia no sea la posición absoluta de lo real «qua real», entonces el ser trascendental aparece desconectado definitivamente del sistema categorial y resulta, por tanto, inaccesible para un intelecto que tiene estas categorías como objeto propio. Esto significaría la quiebra del pensar analógico del ser, que ha sido la base de todo el sistema aristotélico-tomista. Si no se consigue superar este problema que viene introducido por la distinción del ser y

la esencia, bien se podría decir que este sistema se ha devorado a sí mismo, mostrando así su propia contradicción.

La substancia, que en su formalidad es el objeto propio del intelecto, es el ente mismo formalizado, clausurado y puesto absolutamente como sujeto de sus propiedades esenciales y accidentales. Esta substancia, el ente mismo, la posición primera de lo real «qua real», es además el camino, el único, para llegar a la intelección del ser, en la medida en que tal ser es el acto de las perfecciones categoriales que los modos del ente declaran. Es preciso mostrar que este ser en el que la substancia se constituye esencialmente es al mismo tiempo el ser por el que tal substancia existe en sí misma. Es preciso demostrar que el ente concreto no es sino la posición concreta del ser. Y por último se ha de mostrar con todo ello que los modos categoriales del ente, en tanto que lo son del ente real, son los mismos modos según los cuales el ser, que es principio trascendental de toda determinación categorial, actúa categorialmente constituyendo la substancia, en tanto que es el acto propio de ésta en su determinación esencial y, a la vez, en su posición real como existente. Se trata, en definitiva, en este trabajo de mostrar la unidad de la constitución actual de este ente real como substancia existente, constitución en la que el ser se ha de manifestar como el *primum formale* en la determinación categorial del ente, a la vez que la forma cumple su misión como tal siendo precisamente el medio modulador por el que el ser —el ser trascendental— se comunica al ente concreto.

/13

I Parte

ANÁLISIS ONTOLÓGICO DEL ENTE REAL FINITO

/15

Capítulo I

LO REAL COMO OBJETO METAFÍSICO

1. Aproximación a la noción de realidad

En último término, el problema que nos vamos a plantear en este trabajo consiste en dilucidar cuáles son las causas que fundamentan la realidad de las cosas, y, sobre todo, cómo se articulan entre sí en esta misión fundante. Pero antes de alcanzar el núcleo mismo de las cuestiones que primordialmente serán tratadas, es preciso cuestionarse el punto de partida desde el que estas causas se nos presentan como problema, a fin de alcanzar una compresión general del objeto de esta investigación que nos impida perder de vista, una vez metidos en los complicados esoterismos metafísicos, que todo el pensar filosófico surge de la contemplación de la más simple realidad, tiene como fin comprender esta simple realidad, y a ella ha de pagar tributo, manteniéndola siempre como referencia que impida el extravío en un marasmo especulativo, cuyo castigo, a la larga, sería la esterilidad.

«Volver a las cosas mismas» fue el lema que Husserl quiso dar a su fenomenología. Quizá latía en estas palabras el complejo de culpabilidad de la filosofía moderna, cuya preocupación por la ciencia le había hecho caer en el olvido de su objeto natural. En el origen de todo saber —ese saber que según Aristóteles todo hombre busca naturalmente— están las cosas (*res*): personas, casas, Dios, la patria, la tarde..., todo un complejo en el que estamos inmersos y que con su sencilla presencia constituye la base de nuestra vida y experiencia. Estas cosas, y el complejo de sus relaciones, es lo que forma la realidad en el más puro sentido etimológico del término. Realidad que surge del carácter propio de tales cosas; no en cuanto que son estas o aquellas cosas; sino precisamente en tanto que son tales en absoluto. Ellas forman ese núcleo de consistencia cuya presencia ante el espíritu constituye el punto de partida del desarrollo de éste; desarrollo que no es sino toma de postura ante esta realidad que se ofrece como campo de posibilidades, como ámbito natural de la vida del hombre.

La más elemental de estas tomas de postura, mejor, el origen de todas ellas, es el conocimiento. A través de él acoge el hombre dentro de sí esta rea- /16 lidad, reconociendo las cosas como disponibilidades que se le ofrecen más allá de su misma posición como sujeto. Es ahora este reconocimiento lo que permite trascender la simple presencia de estas cosas, para ganar lo que en ellas permanece oculto. Es decir, el hombre reconoce en la realidad de las cosas problemas a investigar que exigen penetrar en la complexión de éstas hasta conseguir la última contestación a las preguntas que la citada presencia sugiere; así hasta alcanzar, como fin de la ciencia y del saber que surgen de esta inquietud, la transparencia de lo real.

Este saber puede ser ahora considerado en función de su grado de ultimidad. El hombre puede asombrarse, por ejemplo, ante un eclipse y tratar de descubrir la estructura de este fenómeno. Nace así una ciencia que da razón del movimiento del cielo. Si ahora este mismo movimiento es considerado en cuanto movimiento, no ya de masas celestes, sino de cuerpos en general, se da con ello un paso hacia un saber más fundamental —la mecánica— que muestra la estructura general del dinamismo físico, ya se trate de astros o de bolas de billar. Si, por fin, el problema de la transparencia de las cosas que ha dado origen a mi preguntar por ellas, en vez de fijarse en este o aquel fenómeno o grupo de ellos, se centra sobre la cosa misma en su carácter último de realidad, surge con ello la inquietud hacia un saber que tiene como fin hacer transparente la estructura íntima de lo real qua real. Este es, pues, el objeto del saber metafísico: las cosas mismas en cuanto que son reales.

Interesa aquí de modo especial dejar bien sentado el hecho —esencial a esta ciencia— de que son los mismos materiales que hacen surgir en el hombre el saber físico, o la medicina, o la sociología, los que provocan en él el preguntar metafísico. Y por más que el objeto formal —la perspectiva desde la que miramos las cosas— nos haga plantearnos cuestiones abstrusas, ajenas quizá a la utilidad vital de la experiencia, nunca se puede perder de vista este punto de referencia: hemos partido de las cosas mismas con el fin de explicar su última e íntima estructura, para volver al final a ellas tras haberlas recuperado como realidad fundada y apoyada en sus causas últimas.

2. Consideraciones críticas en torno a lo real

Es importante detenerse en esas consideraciones, a fin de tomar nota de la simplicidad fáctica del objeto metafísico, pues es en función de esto que se pone de manifiesto la situación de dicho objeto en una región precrítica, es decir, inmune a la cuestión de fiabilidad del conocimiento.

Las cosas, así sencillamente consideradas, son un puro *factum*, al que no afecta el «problema» del conocimiento en tanto en cuanto las consideremos en su puro carácter de reales y tengamos en cuenta que esta realidad —la de las cosas— no supone más que las cosas mismas en cuanto tales. Aceptar el objeto metafísico así propuesto supone conceder que hay algo en absoluto: que «se da» algo. Este algo es entonces un *factum* real y susceptible de ser /17 investigado en su carácter fundamental de realidad. Ahora respecto de mí, este hecho metafísico tiene además el carácter de presencia; y así podemos afirmar como punto de partida que hay —existe— algo que se da con carácter de realidad y que se nos manifiesta en una presencia: realidad y presencia que son hechos anteriores y presupuestos del conocer, y que se sitúan, por tanto, fuera del alcance de toda crítica.

A esto hay que añadir que la cuestión crítica no surge propiamente de la consideración de las cosas, sino que tiene como finalidad establecer el grado de fiabilidad de nuestro conocimiento de ellas. Ahora bien, esta consideración, que es necesaria a la hora de establecer los fundamentos gnoseológicos de las ciencias que tienen como objeto las cosas según sus características particulares, no es necesaria a la hora de plantearnos la estructura general de éstas en cuanto tales, en su carácter de realidad. Pues esta realidad, en tanto que se da algo en absoluto, se ha mostrado como presupuesto del conocimiento que pregunta por su misma validez; pregunta ésta, sin embargo, que no puede cuestionar el citado presupuesto, so pena de cuestionar la posibilidad misma de conocer en absoluto. Dicho de otra forma: si, partiendo del *«cogito»*, queremos poner en duda la posición misma, no de esta o aquella realidad, sino de lo real en cuanto tal, estamos criticando el *«cogito»* mismo del que queríamos partir. Así pues, o respetamos el hecho original de una realidad absoluta en sí, o nos vemos obligados a negar la posibilidad misma del hecho del conocimiento. El *«cogito»* se devoraría a sí

mismo, si no se le pone un límite, que no es otro que la realidad, el absoluto darse, de las cosas en cuanto tales.

Así, la particularidad de cada ente puede que se presente en la experiencia tras un complicado proceso de asimilación cognoscitiva: puede no ser un *factum* absoluto, y ser por tanto criticable. Pero su carácter de realidad y su estructura en cuanto tal realidad son alcanzadas directamente como un absoluto incuestionable. Podemos, por ejemplo, observar los fenómenos celestes, y, a la hora de estudiar su funcionamiento, hemos de criticar los conductos de asimilación cognoscitiva —sentidos e instrumentos—, para ver qué valor tienen los datos particulares —colores, luces, eclipses, espectros—, en orden a revelar el modo particular de ser de este conjunto de fenómenos. Ahora bien, si el cielo se da, se da absolutamente como real; y si lo estudio en su carácter de realidad, no preciso de crítica alguna sobre el *factum* de presencia que él supone, ya que para ello no debo aceptar nada más que su pura realidad. Bien es verdad que al final, y como consecuencia de este saber, no podré hacer ninguna afirmación sobre el cielo en particular, pero habré llegado a comprender, si ello es posible en función de esta misma realidad, su íntima estructura fundamental —esto es, metafísica—, que está a la base de sus posteriores manifestaciones fenoménicas.

La metafísica parte, pues, de una presencia inmediata, de una intuición de realidad incuestionable, que surge de las cosas que se dan, y en tanto que /18 se dan con carácter absoluto[1]. Si estas

[1] Absolutez no significa aquí en modo alguno suficiencia ontológica, sino el valor «en si» (absoluto), y no sólo «para otro» (relativo) de la posición de aquello que se da como real. — Absoluto es, pues, el calificativo que reseña el carácter propio de la realidad existente, como pone de manifiesto Raeymaeker: «L'expérience humaine (...) surgit et se développe au cœur de la réalité existante: elle est toujours une saisie d'être. Dans tout acte de conscience le moi se manifeste á soi-même comme réel et existant; il constate son propre être ainsi que son contact immédiat avec l'être du non-moi. Pareille expérience implique, en tout premier lieu, une affirmation d'être. Elle «assure» que l'être s'impose á nous par le fait indéniable de sa présence; elle, déclare «fermement» que l'être es la. Cette affirmation est directe. Elle ne se fonde ni sur un raisonnement, ni sur le témoignage d'un tiers, ni sur un contenu de représentation, mais uniquement sur la présence de l'être du moi et du non-moi. Affirmation incontestable: il y a manifestement une identité entre le moi existant et le moi conscient, et cette absence d'intermédiaire et même de distinction exclut toute possibilité de déformation et d'erreur; quant á la présence du non-moi, elle est indissolublement liée á la conscience de la limitation du moi et elle

cosas no se dan así, no hay metafísica; pero entonces podemos afirmar, haciendo violencia a todo nuestro ser, que no hay nada, que no existe nada, que no se da nada.

Sólo un trascendentalismo absoluto se puede ofrecer como alternativa a la metafísica; pero ésta no es una opción que surja de la experiencia humana, sino de un acto expreso por el que la voluntad filosófica se niega a reconocer lo real en su carácter de realidad.

3. La reducción metafísica

Se ha de precisar ahora cuál sea el estado del objeto que a este saber interesa; y para ello es preciso considerar lo que se entiende aquí por reducción metafísica, ya que sólo a partir de ésta surge lo que constituye propiamente el citado objeto.

Ya se dijo que en el origen están las cosas en cuanto tales, en su carácter de realidad. Mas para llegar a este punto, que lo es de partida, es preciso un cambio en la actitud con que naturalmente nos enfrentamos con ellas, ya que tal como están primariamente dadas las cosas son para el hombre objetos vitales. El valor que tienen para él es fruto de una interacción que surge al integrarse las cosas en el marco de sus proyectos, de modo que éstas no se presentan como tales en la experiencia, sino como libros, ceniceros, personas amadas, etc. Hace falta un cambio de enfoque para que las cosas pasen a ser sencillamente cosas. Este proceso lo encontramos, por ejemplo, en el cienti- /19 fico. Para el médico, y haciendo abstracción del sentido peyorativo que puedan tener estos giros, los enfermos no son ya, al menos en primer término, personas en el sentido cordial o familiar de la palabra; en cuanto médico son para él cosas, cuya correcta estructura fisiológica es preciso restituir.

Este es, sin embargo, sólo el primer paso en el camino de la citada reducción. La realidad así considerada puede despertar el deseo de saber acerca de las cosas en sí mismas; pero este saber

---

est directe et immédiate. Aussi bien, jamais homme n'a-t-il pu douter de sa propre réalité, ni de celle du monde des choses au milieu des quelles il existe. Cette affirmation est catégorique et elle exprime le caractère absolu de l'être. L'être repose sur sa propre forcé inébranlable et irrésistible; il est en lui-même complet, il se suffit, il est 'absolu'»; L. de Raeymaeker, *La Philosophie de l'Être*, Louvain 1947., p. 32.

aún no es metafísico. Para serlo le hace falta una nueva reducción por la que el objeto pierde su particular caracterización y es como absorbido por el fondo común del que toda res surge: su realidad.

El cambio de enfoque es ahora total. Supongamos, por ejemplo, un padre que es a la vez médico y metafísico. El modo natural de contemplar a su hijo es efectivamente como tal hijo. Si ahora, al ponerse enfermo, lo considera como paciente, se ha efectuado la primera reducción; ésta es llevada a continuación a su grado máximo cuando dicho padre, ahora en cuanto filósofo, considera a su hijo en tanto que pura y simple realidad. El objeto, en lo que a su materialidad se refiere, es el mismo en los tres momentos del proceso reductivo: el mismo niño, con las mismas características reales, físicas, psíquicas, etc.; ahora bien, en cada una de estas reducciones este objeto cambia fundamenta] mente en función del ángulo desde el que se le mira.

El ejemplo puede parecer descarnado, pero ayuda a sentar un punto que interesa subrayar: el objeto metafísico, bien que en su materialidad sea idéntico a los objetos de experiencia, por su formalidad propia se ve situado fuera del marco del conocer natural. En tal conocer lo real es un supuesto del que se parte; algo, pues, que no entra en la consideración natural de los objetos vitales. Asombrarse ahora de la realidad —no del modo de ser— de las cosas, hasta el punto de planteársela como problema, es lo que hace surgir el objeto propio de la metafísica allí donde antes se veían puros objetos de intereses vitales.

Sería, sin embargo, erróneo, entender esta reducción como algo que transforma en su mismidad el objeto, que es común en su materialidad. Se trata en cualquiera de los casos de la misma cosa, y así conserva ésta todas sus características propias. Sólo que lo que interesa no es su particularidad, sino la contextura fundamental en función de la cual es una cosa particular.

Hay que decir, por último, que el acceso a este objeto no es el fruto de un arduo esfuerzo especulativo: está sencillamente ahí, en las cosas mismas, en los niños o en el cielo. Tan sólo falta un simple cambio en la forma de mirar, que se fije en su condición de realidad, para que surja ante nosotros —en una presencia inmediata y con toda su riqueza— el mundo, el mismo de siempre, en su carácter metafísico. /20

4. La pregunta por lo real

Esta realidad es, así considerada, ciertamente un *factum* absoluto. Pero esto no quiere decir que en el objeto metafísico alcancemos a descubrir por pura í intuición, la comprensión del mismo. Muy al contrario, lo real se presenta en su primera presencia como un complejo de interrogantes que urgen las respuestas que clarifiquen su situación. La presencia de lo real no basta para su comprensión. Recurriendo en este sentido a una imagen gráfica, podemos afirmar que esta realidad, lejos de ser transparente, presenta una opacidad que estimula el deseo natural de conocer, urgiendo a sumergirse en ella, hasta que se logre, desde dentro, hacer traslúcidos sus elementos y estructura.

Este preguntar, que resulta a la postre un preguntar por el qué de lo real, se muestra así como consecuencia inmediata de la emergencia del objeto metafísico. Es con esta pregunta, suponiendo que tenga sentido, cómo nos introducimos en terreno específicamente metafísico. Y esta pregunta tiene sentido desde el momento en que no tenemos la respuesta. Qué sea lo real es algo que no viene dado en su presencia, de modo que ya en el origen nos enfrentamos con algo cuya consistencia nos es radicalmente desconocida. Así se explica que nos encontremos aquí con un auténtico tópico de la historia de la filosofía, en relación al cual todo pensamiento de inspiración metafísica resulta un esfuerzo por dilucidar qué sea lo realmente real o esencia de la realidad; pues no es otra cosa a lo que se alude con esta reduplicación, nacida ya en la especulación griega.

Este interrogante abre, pues, el camino de esta investigación; y es en el marco general de esta pregunta donde han de plantearse los problemas que interesan en este estudio. No se puede confundir, sin embargo, esta cuestionabilidad de lo real que acompaña su primera presencia en la experiencia metafísica, con la «radical» contingencia —es decir, la imposibilidad de una fundamentación— que algunos le suponen. Habría que ver, y no se va a tratar aquí este punto, en qué medida es esta contingencia una evidencia inmediata en lo real en cuanto tal[2]. Es también claro que, en cualquier caso, el carácter de necesidad está igual-

---

[2] Cfr. L. de Raeymaeker, *La Philosophie de l'Être*, p. 32.

mente ausente en dicha presencia. Así, sirva como ejemplo, surge la cuestión acerca de la necesidad o contingencia de las cosas en cuanto tales.

El origen primigenio o punto de despegue de la metafísica no viene dado, por tanto, por la finitud o contingencia de las cosas, que son puntos por alcanzar, sino por su cuestionabilidad, por su falta de transparencia, que provocan en el hombre el deseo de inquirir. Ahora bien, el que las cosas sean cuestionables, es el punto de partida de toda ciencia, y por tanto no constituye un diferenciador específico para la metafísica. Para encontrar lo que diferencia al preguntar propio de este saber respecto de cualquier otro, se hace pre- /21 ciso recurrir a su objeto formal. Así, cuando la pregunta no se centra sobre un aspecto parcial —como ocurre al investigar por qué y cómo luce la lámpara de mi mesa—, sino que apunta al carácter absoluto de las cosas en cuanto tales, preguntando, en el mismo ejemplo, por qué y cómo se da la lámpara en cuanto realidad, entonces este preguntar adquiere un carácter de ultimidad que le hace ser un preguntar absoluto por la realidad, que se detiene sólo allí donde no caben más preguntas. Así, a partir de tal origen, el término de la metafísica sería la transparencia de las cosas que se dan, en cuanto que se dan[3].

5. Excentricidad y complejidad de lo real en cuanto tal

La atenta consideración de la pregunta por lo real que se ha intentado describir, permite ahora poner de manifiesto algunos puntos importantes en orden a la caracterización provisional del objeto metafísico. Se ha de constatar en primer lugar que la formulación empleada —«la pregunta por lo real»— resulta imprecisa, desde el momento en que no existe una, sino múltiples preguntas que apuntan hacia la realidad, y, en concreto, Hacia la realidad entendida en cuanto tal. Por ejemplo, se puede centrar este inquirir sobre el «qué» de lo real, para ver cuál es su constitutivo propio; se puede preguntar también por el «porqué», bus-

[3] Se emplea aquí el término más impreciso posible, a fin de no presuponer nada acerca del carácter propio de lo real. Este término «darse» refleja la facticidad y absolutez de lo real, y puede servir por ello para proporcionar una primera caracterización provisional del objeto que nos ocupa.

cando la razón dinámica de su presencia; o por el «cómo», haciéndose cuestión de su estructura. Es cierto que la unidad que corresponde al «darse» de tal realidad, puede hacer suponer que todas estas preguntas se articulan en un complejo unitario; pero no lo es menos que no se logra encontrar una fórmula que unifique todos los aspectos que este preguntar tiene.

Como primera consecuencia, pues, esta multiplicidad hace suponer el objeto en cuestión como complejo. Ciertamente no se puede elevar este suponer al nivel de una afirmación definitiva, ya que pudiera ocurrir que las direcciones en las que este preguntar se diversifica fueran tan sólo aparentemente divergentes. Ahora bien, está permitida la caracterización provisional de lo real como complejo, desde el momento en que su «darse» sugiere estas diferentes líneas de profundización en su propia interioridad.

Otra característica que se deja deducir de nuestro objeto —también, por supuesto, provisionalmente— es su carácter excéntrico. Si lo real es «lo que se da», y hemos visto que ese darse es insatisfactorio hasta el punto de provocar la pregunta, pregunta por algo que está más allá de este «darse» como su justificación, hemos de concluir entonces que lo real tiene sus fundamentos más allá de sí mismo, al menos más allá de su presencia. Es decir, /22 lo real, tal y como se presenta en la experiencia, tiene —esto se puede afirmar de momento— sus fundamentos fuera de sí mismo, o al menos fuera de su presencia inmediata. A esto es a lo que se llama aquí excentricidad de lo real.

6. Realidad, causa y principio

La pregunta por el ser se convierte así en una investigación principial que nos lleva desde aquello que se da a los fundamentos a partir de los cuales se da; fundamentos que han de ser considerados a continuación como razón que justifica su presencia. Y esto último es precisamente el sentido meta-físico propio de los principios, a saber, hacer que la realidad deje de ser un puro hecho —el *factum* del que se ha hablado— para convertirse en una razón, esto es, en un darse que, si no es autosuficiente en sí mismo, puede ser justificado a partir de unas bases que sirven de medio de enlace entre la insuficiencia de lo real, tal y como se presenta en el primer contacto, y la suficiencia de un término

absoluto, que se convierte así en la fuente primaria de toda realidad. Y así damos un paso más hacia la caracterización de la metafísica: ésta se muestra como un saber cuya finalidad consiste en alcanzar los principios, y el último fundamento de lo real en cuanto tal, para desde ellos dar respuesta a los interrogantes que surgen de la simple presencia de esta realidad.

Cabe aún una objeción que es preciso superar antes de poder seguir adelante, pues en ella se contempla la posibilidad de que el preguntar por lo real carezca de respuesta, resultando con ello un preguntar sin sentido. Existen, en efecto, doctrinas que se recrean en la precariedad de la realidad, asumiendo su finitud como límite definitivo de la metafísica. Esta argumentación resulta sin embargo inviable en el marco realista en el que se pretende situar el saber metafísico. El darse de lo real constituye aquí un cierto absoluto, que puede resultar insuficiente a la hora de dar razón de sí mismo, pero que en razón de esta apertura a lo absoluto no permite detenerse en su insuficiencia, obligando, a buscar una razón —absolutamente-absoluta esta vez— que justifique definitivamente su presencia. Proporcionar ahora esta base autosuficiente, o al menos el enlace para conectar con ella, constituye la razón formal de los principios; y a la metafísica corresponde recorrer y mostrar el camino que, a través de éstos, va desde el absoluto de presencia que es lo real al Absoluto de fundamentación que esta realidad exige.

7. Análisis y síntesis en el método metafísico

En función de la caracterización provisional del objeto que hemos alcanzado, se pueden ahora sacar algunas conclusiones en orden a precisar a su vez el método que a dicho objeto conviene, a fin de cubrir los objetivos seña- /23 lados, a saber, la fundamentación de lo real y la transparencia de su posición como tal.

Cabe señalar, en primer lugar, un sentido de investigación que partiendo de una reflexión sobre lo real nos conduzca a los principios que fundamentan los distintos aspectos que pueden ser cuestionados en esta reflexión. Es esta una investigación fundamentalmente analítica, que conduce a los citados enlaces principales y, desde ellos, a la fundamentación absoluta de lo real.

Ahora bien, con este proceso analítico no se puede dar por terminada la especulación metafísica. Una vez concluido, si bien es cierto que conocemos los principios y causas que fundamentan lo real, nos ocurre a la vez que hemos perdido de vista lo que dio origen a la investigación, es decir, la realidad de las cosas. Entra aquí a colación el carácter excéntrico de esta realidad, pues lo que ocurre en este análisis es que se ha desplazado el foco de atención desde la realidad a algo que ya no es simplemente ésta, sino propiamente su principio.

No es difícil encontrar exposiciones y tratamientos de problemas onto-lógicos que se dejan ganar en este punto tan fundamental por un equívoco que acarrea graves consecuencias. Ciertamente se comienza situando el objeto de la metafísica en lo real en cuanto tal; mas al final resulta que el objeto que realmente interesa viene constituido por los principios del ente. Y es fácil que esta actitud conduzca a perder pie en la investigación y a desconectar de las cosas en sí mismas, lo que supondría perder el rumbo realista de la especulación.

Sólo cuando el camino que lleva desde las cosas a sus principios es ahora recorrido en sentido inverso, es decir, sólo en la integración sintética de los principios, se alcanza la auténtica comprensión de lo real. El análisis onto-lógico ha de completarse, pues, con una reflexión sintética que nos muestre cómo surge a partir de sus principios la cosa real que despertó el preguntar metafísico. Se alcanza así una nueva comprensión del objeto, en la que lo real, lo que se da, no es ya en su presencia un *factum* sin sentido, sino el resultado dinámico de la integración de principios fundantes, en los que encontramos respuesta a lo que en el origen se planteaba como cuestionable. Lo real adquiere así la transparencia que ofrece la conexión con su fundamento absoluto. No es ya pura presencia muda, sino manifestación en la que se desvela este fundamento como verdad.

El método metafísico funciona así en una unidad objetiva que es principio y fin de una especulación esencialmente realista. Sólo aquel análisis cuyo camino sintético de vuelta nos mantenga la unidad de este objeto original, puede ser considerado válido. La metafísica tiene entonces un «a modo de» verificación empírica, que nos asegura no haber perdido de vista la sencillez de las cosas en su carácter de realidad. /25

Capítulo II
LOS PRINCIPIOS HILEMÓRFICOS

1. Excentricidad formal del preguntar por lo real

Si preguntamos a una persona no experta en metafísica qué es lo real, seguramente, tras el correspondiente estupor, nos contestaría que lo real son las sillas, o un caballo, su pueblo y, por supuesto, su mujer y sus niños. Si se continúa insistiendo en que la cuestión se refiere más bien a qué es lo que hace reales estas cosas que efectivamente lo son, la respuesta natural iría en la línea de caracterizar este principio de realidad como aquello que hace del caballo tal caballo y de la silla esta cosa a la que con sentido podemos llamar silla. Y es que de modo natural la realidad para el hombre es un «algo», un «quid»: se acumula en sujetos reales cuya principal particularidad consiste en no ser una posición vacía, sino un complejo cargado de significación con el que es posible relacionarse a partir de la cualidad que hace de sus elementos un «algo».

No hay ningún inconveniente en que comencemos el análisis de esta realidad siguiendo esta natural tendencia por la que la experiencia resalta en primer lugar las cosas en aquello por lo que éstas cobran este sentido. En definitiva, obrando así no hacemos más que seguir el viejo principio aristotélico que aconseja ir a lo más cognoscible en sí mismo partiendo de lo que, aquí y ahora, es más cognoscible para nosotros. Y no se puede objetar que en la reducción metafísica por la que surge el objeto sobre el que se centra el análisis hemos considerado lo real en su carácter de realidad, y anulado por tanto su carácter diferencial. Hay que insistir a este efecto en que el objeto metafísico que surge de la actitud por la que reducimos las cosas a realidades, se identifica materialmente con el mismo objeto de la experiencia natural. Así, el carácter cualitativo de las cosas se mantiene; no ya, sin embargo, en el nivel de particularidad que le es propio en la experiencia, pero sí en cuanto real diferenciación —pura diferenciación en cuanto tal— que afecta a la realidad de éstas. Veamos un ejemplo: a nivel de la experiencia natural un caballo es una cosa —esté caballo—, determinada por unas cualidades que la hacen ser distinta de una silla, de un pueblo, o de otro caballo. /26

Si ahora se considera tal caballo como realidad pura, se efectúa una reducción por la que se deja de considerar, por ejemplo, que tiene cuatro patas, corre, es un alazán y pasta en un prado concreto; es decir, se deja de considerar sus diferencias como diferencias «concretas». Mas lo que permanece más allá de toda reducción, lo que no se puede dejar de considerar, son sus diferencias en cuanto tales, esto es, en cuanto diferencias reales; pues de lo contrario ya no se estaría ante la realidad, es decir, ante las cosas mismas en tanto que reales, sino ante un nuevo objeto cuya materialidad sería distinta a las cosas que han despertado, el interés metafísico. La actitud metafísica se enfrenta por tanto con un objeto cuya realidad está formalmente diferenciada, no por esta o aquella diferencia, sino por la diferencia en cuanto tal.

Así, y volviendo a recoger el hilo del argumento, se muestra lo real en primer término como diferenciación. Incluso con anterioridad a cualquier tipo de pregunta acerca de la unidad de lo real, constata la experiencia el hecho de que las cosas son fundamentalmente «distintas». Y no ya distintas respecto de las demás, sino absolutamente distintas: su diferenciación no es sino el resultado de una unidad interna que, dándoles un sentido determinado, las delimita como autónomas respecto de lo que no son ellas mismas. Preguntar por lo real significa pues, en primera instancia, preguntar por la causa que hace de la cosa una unidad diferenciada. Es decir, la pregunta por la realidad se desvía hacia la determinación que afecta a lo real y le da el carácter diferenciado por el que cabe un orden en las cosas según el cual encontramos en ellas un sentido: Realidad es, como consecuencia y también en primera instancia, determinación de realidad.

2. El principio formal

Esta excentricidad formal del-preguntar por lo real ha tenido una gran fuerza a lo largo de la historia del pensamiento desde que Platón hizo de la forma el centro de gravedad de lo real. En su esfuerzo por salvar esta realidad del caos; sin hacerla caer en la rigidez «contra experiencia» de la unidad absoluta del ser, hizo de ella «orden y medida de lo que es distinto»[4] por la- participa-

[4] Cfr. *Timeo*, 30 a-c.

ción de cualidades eternas —supremas realidades—, que proporcionan el sustento en el que las cosas asientan su propia realidad.

Esta fuerza idealista opera con la misma eficacia en los fundadores mismos de la filosofía tradicional. Así, en Aristóteles la especie entendida como modelo, es causa de las cosas[5] como proporción que determina lo /27 real. En último término la forma es «entelequia»: perfección que se alcanza como salida de la indeterminación donde «todas las cosas están juntas; de suerte que nada existe verdaderamente»[6]. Lo real surge entonces en un proceso de determinación por el que las cosas acceden a una cualidad específica que, determinándolas como distintas a las demás, las sitúa en el orden dé lo que existe. Como consecuencia de esto, en cuanto que es responsable de este proceso, *«prima perfectio est forma uniuscuiusque»*[7].

La forma resulta en este sentido el principio por el que lo real emerge en un orden cosmológico en el que cada cosa adquiere una unidad constitutiva a partir de la cual se establece un complejo de relaciones, cuyo resultado no es sino el cosmos mismo.

La inserción en el orden cosmológico no es, sin embargo, la única consecuencia de la formalización de lo real; esta determinación hace de la realidad una unidad de sentido de la que podemos predicar ahora las diferencias por las que ha sido determinada. Así un caballo es «algo», de forma tal que aquello que él es puede ser de él dicho: que tiene cuatro patas, corre, es hijo de tal yegua, y que ahora pasta en este prado concreto; en definitiva, todo aquello que lo diferencia de un árbol, una tortuga, o

---

[5] *Met.*, V, 2; 1013 a 26 ss: «(...) es causa la especie y el modelo; y éste es el enunciado de la esencia y sus géneros (por ejemplo, de la octava musical," la relación de dos a uno, y, en suma, el número) y las partes que hay en el enunciado» (en los textos castellanos de la Metafísica, se sigue la traducción de V. García Yebra). Cfr. también *Fis.,* II, 3; 194 b 23 ss. Es interesante resaltar aquí esta referencia al número como reflejo, tomado de los pitagóricos, de un ideal de orden cósmico que constituye un común denominador de toda la filosofía griega.

[6] Cfr. *Met.*, IV; 1007 b 25 ss.: «Y resulta (de la negación del principio de contradicción) entonces lo que dice Anaxágoras, que todas las cosas están juntas, de suerte que nada existe verdaderamente. Así pues, estos filósofos parecen hablar de lo indeterminado, y, creyendo hablar del Ente, hablan del No-ente. Pues el Ente en potencia y no en entelequia es lo indeterminado».

[7] Sto. Tomás, *De Ver.,* q 1, a 10, ad 3 quae contra obiicitur.

de otro caballo. Y esto que decimos de él no es sino la consecuencia lingüística de algo mucho más profundo, a saber, la «locuacidad» de lo real en cuanto tal: el carácter que tienen las cosas frente a nosotros de manifestar aquello que les es propio, lo que hace que sean, frente al caos, un «algo».

Por eso el orden cosmológico es a la vez un complejo de significaciones, un orden lógico, por el que lo real, a la vez que adquiere la determinación que le corresponde, se introduce en el sistema de las cosas que se pueden decir. Y si la forma es responsable del proceso de diferenciación, en tanto que esta diferenciación, a la vez que determina, proporciona la base de las cosas que se dicen, resulta a la postre que la forma es también el principio responsable de la emergencia de lo real en el orden lógico. Ella es la *ratio rei*[8] en el más profundo sentido que se puede dar a esta expresión: es ratio por ser fundamento de la emergencia-de las cosas, por ser proporción y orden de aquello que emerge y, por último, por ser el elemento que enlaza lo que es con el conocer[9]. /28

Esta armonía entre el ser y el saber que se establece a través de aquello que se dice —a través del «logos» o lenguaje— es tan querida por los clásicos que Aristóteles hace de la forma un

[8] Sto. Tomás, *In V Met.,* lect. 2.

[9] La racionalidad del mundo, su inteligibilidad, es el resultado del orden cosmológico, consecuencia de la medida y proporción que la forma introduce en él. La relación forma-materia u orden-caos se resuelve en inteligibilidad según un proceso que iría del caos por la forma al orden y a la proporción de lo diverso, de la que se puede hablar según una armonía lógica. — Este tipo de relaciones las podemos encontrar expuestas en las grandes síntesis de los últimos diálogos platónicos: «El Dios ha querido que todas las cosas fuesen buenas: ha excluido, en la medida en que estaba en su poder, toda imperfección, y así, toda esa masa visible, la ha tomado, desprovista de todo reposo, cambiando sin medida y sin orden; pues había estimado que el orden vale infinitamente más que el desorden» (*Timeo*, 30 a. Se sigue aquí la traducción francesa de A. Rivaud: Platón, *Oeuvres complètes*, Paris 1970). — Entre el orden, cosmos y, en definitiva, intelecto; y el desorden y caos material, media la función de la forma, que, como alma, hace del mundo un ser vivo dotado de inteligencia. Entre esta concepción platónica del intelecto como parte del alma del mundo y la calificación tomista de la forma como «ratio rei» media ciertamente un abismo de precisión metafísica. La plataforma, sin embargo, a partir de la que surgen ambas afirmaciones es común, y forma uno de los pilares fundamentales de la filosofía tradicional.

enunciado, y por lo demás el más propio enunciado de la cosa[10]: el enunciado de su esencia. Esta identificación de definición y forma, bien que suavizada en su planteamiento, se conserva en Santo Tomás[11], al menos como posibilidad de identificación que en cualquier caso se da como real en la mente de Dios. La definición en último término no es sino la transposición lógica del proceso de constitución formal de lo real. A partir de los géneros remotos y mediante un proceso de diferenciación llegamos por la diferencia específica a decir aquello que es la especie, que encontramos realizada como forma, es decir, como determinación de realidad en lo que es real. Ambos procesos —lógico y cosmológico— son, por tanto, caminos hacia la determinación, que se consuman mediante la progresiva diferenciación de un indiferenciado origen. Lo que interesa ahora resaltar es que la forma establece un enlace entre estos dos órdenes, por ser en la cosa la base a partir de la cual se puede decir algo de ella, a la vez que en el discurso, situada como diferencia, establece la posibilidad de una paralela aproximación.

El punto de intersección de ambos órdenes se realiza en el concepto de verdad, entendida como manifestación en la que lo real habla de aquello que le es propio, es decir, de lo que lo diferencia de lo demás, y de aquellas perfecciones que le constituyen como un «algo». Por eso, *«ex prima autem perfectione (forma,* cfr. supra*) resultat ratio veri in rebus»*[12]. Pues la verdad no es sino la manifestación que lo real hace de sí mismo, es decir, el mensaje que resulta de su carácter dife. Y, en este nivel en el que se sitúa /29 la investigación, lo que lo real dice es aquello que distinguiéndolo lo determina: su forma. La verdad se caracteriza aquí, por tanto, como revelación de la forma que da sentido a las cosas, constituyéndolas así como tales.

Lo contrario de verdadero no es entonces propiamente lo falso, sino la indeterminación en la que todas las cosas están juntas[13]. De suerte que en el devenir en el que estas cosas alcanzan

---

[10] Cfr. Aristóteles, *Met.*, V, 2; 1013 a 26 ss.

[11] Cfr. *In V Met.,* lect. 2: «Et quia unumquodque consequitur naturam vel generis vel speciei per formam suam, natura autem generis vel speciei est id quod sígnifícat definitio, dicens quid est res, ideo forma est ratio ipsius 'quod quid erat esse', id est definitio per quam scitur quid est res».

[12] Sto. Tomás, *De Ver.*, q 1, a 10, ad 3 quae contra obiicitur.

[13] Cfr. Aristóteles, *Met.*, IV, 1007 b 25 ss.

su diferenciación formal —como significaciones de un orden cosmológico— se abre a la vez lo real al ámbito de lo que se puede decir, constituyéndose así en el orden lógico como verdad, al menos como verdad potencial, susceptible de desplegarse activamente en juicios explicativos de su conformación.

3. La materia como principio de indeterminación

Ahora bien, la determinación proporcionada por el principio formal no basta para una acabada comprensión de esta realidad; pues esta determina-no es sino el resultado de diferenciar algo que subyace y que es precisamente lo determinado por el citado principio. Es necesario ahora plantearse el carácter de este otro principio.

En este sentido afirma Aristóteles que aparte de la causa que define la cosa, es decir, de aquello que en ella se realiza como determinación, es preciso también considerar —como causa— aquello a partir de lo cual se realiza, o, como dice el Estagirita, aquello de lo que una cosa está hecha[14]. Esté principio ha de ser, en primer lugar, necesariamente distinto de la forma. Puede ocurrir, en un primer nivel, que una realidad formalizada sea determinada por otra forma, como el bronce por la estatua. Este proceso, sin embargo, no se puede llevar al infinito; pues al final ha de haber siempre algo que reciba absolutamente la determinación; porque lo que una forma determina, si acaso es otra forma, no alcanza a ésta en cuanto tal, sino en cuanto que está indeterminada respecto a posibles nuevas formalidades. La forma de estatua no especifica, pues, el bronce en cuanto tal bronce, sino en cuanto material cuya indeterminación en este sentido le hace estar disponible para ser determinado como estatua. Preguntamos ahora por este principio de indeterminación en cuanto tal. A él corresponde por definición ser el contrapunto de la forma, porque *«secundum suam essentiam»* es distinto de ella[15].

Procede ahora la cuestión de describir, ya que no definir, la esencia de este principio. Pero recordemos que la forma es a su

---

[14] Cfr. Aristóteles, *Fis*., II, 3; 194 b 23 ss.

[15] Cfr. Sto. Tomás*, In VII Met*., lect. 2, n. 1286: «Oportet, quod materia sit alia secundum suam essentiam ab omnibus formis substantialibus et earum privationibus, quae sunt termini generationis et corruptionis».

vez el principio por el que lo real llega a tener algún carácter; la primera conclusión sería, pues, /30 que la única posibilidad de caracterizar la materia es afirmar, de ella la ausencia de carácter[16]. Por eso, de la materia podemos en el terreno concreto decir sólo lo que no es: *«neque quid (...), neque qualitas, neque aliquid aliorum generum, quibus ens dividitur, vel determinatur»*[17].

La materia es el *homou panta khremata* —citando a Anaxágoras— hablaba. Aristóteles[18], la total indiferenciacíón e indeterminación de la que nada parece se pueda decir. Los ejemplos se nos quedan aquí, por supuesto, cortos. Podemos, ciertamente, entender la madera como indeterminada respecto a la estatua o a la silla, pero esta indeterminación no alcanza en ella a. la posibilidad de ser pájaro o río. La materia es, sin embargo, en cuanto tal absoluta indeterminación respecto de *panta khremata*: puede ser todo lo que en absoluto puede llegar a ser; y esto es, naturalmente, inimaginable.

Para los griegos, que entendían la realidad como un «logos» —como algo que se puede decir—, y puesto que la forma era vista precisamente como principio de aquello que efectivamente se puede decir, la materia era en sí misma ausencia de realidad, o, lo que es lo mismo a este respecto, indecible, y, en consecuencia, excluida de todo tratamiento en el seno de una ciencia.

En afirmaciones de este corte es preciso, sin embargo, matizar mucho los términos. Efectivamente, *«in sua essentia considerata»*[19] la materia es aquello de lo que sólo podemos predicar negaciones; es así lo no real en cuanto tal. Sin embargo, la materia es más que esto: cabe considerarla no en sí misma, sino desde la perspectiva de lo real, como su principio. Es más, una consideración de la materia en sí misma llevaría a un falseamiento de los datos del problema, pues su descubrimiento se produce como consecuencia del análisis de las cosas en tanto que reales, y esta relación con lo real debe ser conservada para una recta

---

[16] W. D. Ross: *Aristotle's Metaphysics*, t. II, p. 164, comentario a 1020 a 27: «Matter lacks two of the characteristic marks of substance. It is not capable of separate existence, and it is not individual. It fails in both respects, we may say, because, it is characterless».

[17] Sto. Tomás*, In VII Met.,* lect. 2, n. 1285.

[18] Cfr. Aristóteles, *Met*., IV, 1007 b 25 ss.,

[19] Cfr. Sto. Tomás, *In VII Met.*, lect. 2, n. 1285.

comprensión de lo que le es propio. Sólo desde aquello que es más que materia podemos entender la esencia de este principio.

Si volvemos, a tomar el análisis en su punto de partida, esto, es, en las cosas que encontramos en la experiencia, podemos observar que las determinaciones formales que a esta realidad afectan, no se dan en ellas como un absoluto que se sustente a sí mismo. Observemos, por ejemplo, un caballo, y constatamos inmediatamente que no sería un contrasentido pensar en su no existencia, tanto en lo que se refiere a su realidad individual, como a su carácter de caballo en tanto que «realidad» ideal. Este caballo es, en tanto que caballo y en tanto que este caballo, la realización concreta de una posibilidad que resulta previa a su determinación. Y esta posibilidad no /31 es una posibilidad concreta como cuando decimos que un proyecto es posible, sino la posibilidad indiferenciada que resulta ser condición original de toda realidad. Porque hay algo que es posible, este caballo puede surgir como diferenciación concreta de ese fondo común en el que todas las cosas están juntas como posibles de ser o no ser. Pues bien, *touto d'estin he en ekastoe hyle:* esto es la materia de cada una de estas cosas que pueden llegar a ser tales[20].

Vista desde esta perspectiva de lo real, la materia es la posibilidad absoluta a partir de la cual, y gracias a la ausencia en ella de toda determinación, pueden llegar a ser como realidad diferenciada todas las cosas.

La afirmación de que la materia es un principio puramente negativo es a partir de ahora difícil de sostener. Es cierto que la posibilidad que aquí se designa es, en cierto modo, una posibilidad vacía; pues, en sí misma considerada, no condiciona en concreto lo que a partir de ella se realiza. Pero precisamente por eso

---

[20] Cfr. Aristóteles, *Met.*, VII, 7; 1032 a 20: «Todas las cosas que se generan por naturaleza o por arte tienen materia; es posible, en efecto, que cada una de ellas sea o no sea, y esto es la materia de cada una». Cfr. también Sto. Tomás, *In VII Met.*, lect. 6 n. 1388: «Omnia quae fiunt vel secundum naturam vel secundum artem, habent materiam ex qua fiunt. Omne enim quod generatur vel per artem vel per naturam, est possibile esse et non esse. Cum enim generatio sit de non esse in esse mutatio, oportet id quod generatur quandoque quidem esse, quandoque non esse: quod non esset nisi esset possibile esse et nos esse. Hoc autem quod est in unoquoque in potentia ad esse et non esse, est materia. Est enim in potentia ad formas per quas res habent esse, et ad privationes per quas habent non esse, ut ex supra habitis patet. Relinquitur ergo, quod in omni generatione oportet esse materiam».

la materia es más que posibilidad, es potencia[21], es disponibilidad para lo real, bien relativamente (la madera para la estatua, o para la silla), bien en absoluto (cuando en la materia prima indicamos la total indeterminación, que hemos de entender como total disponibilidad a partir de la cual deviene real lo que es posible)[22]. Esta comprensión como disponibilidad resalta ahora el carácter positivo que tiene lo indeterminado, no ya en sí mismo considerado, sino en cuanto principio de lo real, que opera de tal modo que esta misma realidad nunca pierde su punto de referencia a la posibilidad de llegar a ser distinta; posibilidad que es materia —entendamos ahora el término en su más puro sentido coloquial— de la que la realidad (inmaterial) está hecha. La materia es así en cierta manera la base precaria /32 en la que, al menos parcialmente, las cosas materiales se sustentan[23]. Fácil es adivinar las consecuencias metafísicas que esta doctrina encierra; sobre ellas volveremos a lo largo de la investigación, pero

---

[21] La materia es, dice Aristóteles, la posibilidad de ser todas las cosas: «La materia es cada cosa en potencia, por ejemplo, la del fuego en acto, el fuego en potencia», *Met.*, XIV, 4; 1092 a 3.

[22] Respecto de esta caracterización de la materia como disponibilidad cfr., R. Alvira, *La noción de finalidad*, Pamplona 1978, p. 175. Puesto que la materia es disponibilidad, se muestra con ello más que mera posibilidad, y por tanto en su más elemental consideración comporta su referencia al acto, es decir, a la forma, como a su término propio. La materia es siempre materia de tal forma concreta. Entonces es claro que la composición materia-formal hay que entenderla más bien como una mutua integración de principios que como una composición que diera lugar a un tercero. Esta mutua integración ha sido puesta especialmente de manifiesto en el trabajo de F. Inciarte, *Forma formarum. Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles,* Freiburg-München 1970. Cfr. p. 479.

[23] Cfr. Fabro, *La nozione metafisica di partecipaziones secondo S. Tomasso d'Aquino,* 2 ed., Torino 1960, p. 127: «Non tutto, e sempre, è in movimento; durante i cangiamenti accidentali, restano la proprietà e tutta la sostanza; durante i cangiamenti sostanziali resta la materia prima, che e la potenza propria di tutte le forme naturali. La materia, in queste considerazioni, occupa una funzione centrale; essa non è una pura negazione dell'essere (*me on*) od una privazione comò dice Platone, ma è il 'soggetto' (*to hypokeimenon*) dell'essere della forma a, come il 'sostegno' della medesima, onde questa può avere in natura una 'certa' stabilità, quale si conviene al suo grado ontologico. La forma non ha l'essere, quindi, se non nella materia, e-la nostra conoscenza degli esseri sensibili quando vuol esser adeguata cioè oggettiva, deve potersi riferire tanto alla forma come alla materia, non certamente alla forma e materia individuale, principi concreti dei singolari, ma alla Forma e Materia comune, principi propri della Specie in generale».

nos detendremos ahora momentáneamente en el siguiente parágrafo.

4. La forma como límite de la materia

En el capítulo 8 del libro VII de la Metafísica aborda Aristóteles el problema de las relaciones entre forma- y materia, al cuestionarse si la forma es, o no engendrada en cuanto tal. Y dice: se hace, por ejemplo, la redondez del bronce, en un proceso que consiste en engendrar una forma en tal materia, pero no se engendra en esta acción lo redondo en cuanto tal, o el bronce, sino lo uno en lo otro, es decir, la especie en o de la materia[24]. Como comenta en este pasaje Ross, la forma no es una sustancia, sino una característica, no un *tode* sino un *toionde*[25]. /33

Esto, que a niveles en los que la imaginación aún tiene asideros parece una doctrina sin mayores complicaciones, se hace difícil de seguir cuando llevamos los términos a sus límites absolu-

[24] *Met*., VII, 6; 1013 a 24 ss: «Puesto que lo que es generado se genera por obra de algo (que es de donde procede el principio de la generación) y a partir de algo (señalamos como tal no la privación, sino la materia; pues ya hemos señalado en qué sentido decimos esto) y llega a ser algo (y esto es o una esfera o un círculo o cualquier otra cosa), del mismo modo que no producimos el sujeto, es decir, el bronce, así tampoco la esfera, a no ser accidentalmente, porque es una esfera la esfera de bronce, y a ésta sí la producimos. Pues producir algo determinado es producir algo a partir de un sujeto en sentido pleno (quiero decir que hacer redondo el bronce no es hacer la redondez o la esfera, sino otra cosa, por ejemplo esta especie determinada en otro; pues, si uno la hace, la hará a partir de otra cosa, pues ésta subyacía; por ejemplo uno hace una esfera de bronce, y la hace porque a partir de esto, que es bronce, hace esto, que es una esfera). Ahora bien, si hiciera también esto mismo, es evidente que lo haría del mismo modo, y las generaciones procederían hasta el infinito. Está claro, por consiguiente, que la especie, o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación en ella, como tampoco la esencia (pues esto es lo que se genera- en otro o por naturaleza o por potencia). Uno hace, en cambio, que exista una esfera de bronce; pues lo hace a partir del bronce y de la esfera; pone esta especie en esta materia y el resultado es una esfera de bronce. Pero, si hubiera generación del ser de la esfera en general, sería algo a partir de algo».

[25] *Aristotle's Metaphysic*, 5 ed., New York 1964, t. II, p. 188, comentario a 1033 b 19: «Aristotle passes now to consider a doctrine which might seem to follow from his denial of the creation of form, viz. the Platonic doctrine that Forms exist eternally and independently. To this Aristotle answers that form is never a substance, always a characteristic; never a *tode* always a *toionde*».

tos. Realizar una esfera es hacer redondo el bronce; pero entonces, en último término, realizar una forma es determinar según ésta lo indeterminado en cuanto tal. En última instancia, el principio material se resuelve en la indeterminación absoluta de la materia prima. Luego, al fin del proceso, llegar a ser real significa (en el nivel en el que ahora nos movemos) determinar lo indeterminado; de tal manera que el resultado no es la cualidad que determina, sino la determinación por ésta de lo que antes era tan sólo posibilidad de ser por ella determinado.

Así, formalizar la materia quiere decir poner un límite a lo que era ilimitado y, en este caso concreto, limitar mediante cualquier posible determinación lo que es absoluta disponibilidad para llegar a ser determinado. La forma es; pues, determinación de lo absolutamente disponible.

Qué quiera decir esto, es difícil de aprehender. Cuando se habla de la realización de la esfera en el bronce, nos referimos a un objeto real —esta esfera de bronce—, que ofrece a la imaginación el apoyo suficiente para seguir el proceso por el que se produce la síntesis de ambos principios. Pero ahora no nos referimos a ningún objeto, ni a ninguna realidad siquiera, por la sencilla razón de que la diferenciación de lo absolutamente posible no da lugar a realidad alguna, sino que el resultado de esta síntesis continúa manteniéndose en el orden de lo posible, como posibilidad diferenciada, eso sí, que puede ser considerada, a lo sumo, como proyecto concreto de realidad.

El resultado puede parecer sorprendente, pero su coherencia lógica es poco discutible. Si entendemos la forma como determinación que se realiza en lo real y según la cual se puede decir que lo real es un «algo»; si se ha visto que esta determinación cumple su misión determinante sobre algo distinto, que en cuanto tal es indeterminación y, a la postre, absoluta indeterminación; si se ha concluido después que este principio de indeterminación es la primera potencia, como posibilidad de todo lo que puede llegar a ser real, ninguna dificultad hay entonces en afirmar que la misión propia de la forma, tal como hasta aquí se ha descrito, es limitar de manera determinada lo que era una absoluta posibilidad. Ahora bien, determinando una posibilidad absoluta no se obtiene una realidad, sino una posibilidad determinada. Pues bien, esto sería el compuesto de materia y forma si la forma agotase su carácter metafísico en la pura determinación ideal.

Es preciso volver de nuevo al punto de partida para ver desde dónde a dónde nos ha conducido el camino que hasta ahora ha recorrido la investigación. En este origen situábamos lo real tal y como se nos presenta en la experiencia, viendo que su primera y más llamativa condición era la de ser un /34 «algo» dotado de sentido. Se ha desplazado como consecuencia la pregunta por lo real en esta dirección, a fin de buscar las causas que constituyen lo real en cuanto unidad de sentido lógico, llegándose así a la materia y a la forma como principios que dan cuenta del carácter diferenciado de lo real. Sin embargo, el citado desplazamiento, conduce a un punto desde el que se explica, ciertamente, tanto el orden lógico como el cosmológico, como marcos en los que surge esta realidad; pero desde la perspectiva alcanzada en modo alguno se llega a dar cuenta de la posición absoluta de lo real como realidad, pues el resultado de la síntesis de los principios obtenidos no es-sino la determinación de una posibilidad que; todo lo determinada que se quiera; no deja por ello de ser posibilidad.

Lo real es, pues, más que una significación. Este caballo no viene dado por un proceso de diferenciación de lo que es absolutamente posible. Así se alcanza ciertamente la posibilidad concreta de este caballo, dotada ya de un sentido y punto de apoyo de un discurso lógico; pero entre esta posibilidad diferenciada y lo real media la ausencia radical deja realidad misma. Podemos afirmar como consecuencia que aquello que pone en lo real esta realidad ha de ser buscado en un marco distinto al que proporciona la-pregunta por su determinación lógica, pregunta que, si bien nos ha aportado una importante pareja de principios, ha resultado fallida a la hora de determinar el principio específico de lo real qua real. De otra forma: la consideración puramente ideal de la forma no explica la posición del compuesto como real; y esto nos obliga a dar un nuevo paso, al final del cual esta forma ha de ser entendida en la perspectiva de un orden que trasciende, su significación concreta. Mas para esto habrá que ver en ella un principio de realidad, y no meramente de determinación lógica; y esto nos lleva a intentar ahora buscar el principio primero en el que esta realidad se resuelve. /35

Capítulo III

EL «*ESSE*»: PRINCIPIO DE REALIDAD

1. Lo real como posición absoluta

Al final del capítulo anterior se ha alcanzado una posición en la que los principios que daban cuenta del «cómo» de lo real se mostraban insuficientes para dar razón de su realidad misma. Enfocado desde estos principios, este «cómo» no era más que la delimitación formal de una posibilidad genérica, que no decía realidad. El hombre, por ejemplo, en cuanto forma ideal, incluso en cuanto tal individualizada, nos habla de las características de este hombre: es un complejo sistemático de notas por el que el objeto tiene una unidad semántica que sirve como punto de referencia del que se puede hablar y que junto con otros elementos igualmente constituidos puede formar un orden cósmico. Este complejo semántico es, sin embargo, tan sólo una significación entre cuyas notas no encontramos su realidad. Consideremos, por ejemplo, dos hombres: D. Quijote y Sócrates. Ambos son dos modos cuya significación viene perfectamente tipificada, determinada y diferenciada. Podemos incluso hoy recorrer —con el mismo grado de imprecisión en ambos casos— los lugares que en un tiempo ambos recorrieron. Pues bien, el uno —Sócrates— es real, y el otro —aparte su realidad «en otro», es decir, en la mente de Cervantes y de sus lectores— es tan sólo una posibilidad concreta de ser hombre. Sócrates es, ciertamente, también una posibilidad, y en cuanto tal en nada se diferencia de D. Quijote, pero Sócrates fue, según esta posibilidad, también además una realidad. Este también y este además significan, pues, aquí que la realidad de las cosas es algo que a éstas les «ocurre» aparte de lo que constituye su formalidad ideal, que, volviendo al ejemplo, sería la misma en ambos casos.

La dificultad radica ahora en precisar y describir qué es lo que tiene Sócrates que no tiene D. Quijote, pues en ello parece residir el carácter que define la realidad en cuanto tal. Y esto sin caer en la petición de principio que parece plantearse de inmediato si decimos que Sócrates es frente a D. Quijote real, y caracterizamos a continuación esta realidad por lo que tiene aquél frente a éste. Sin embargo, aunque esta podría ser la única respuesta,

no cabe /36 el peligro de una petición de principio, desde el momento en que no se aspira a una definición. La realidad no es susceptible de ser definida; cabe tan sólo indicarla como un hecho bruto que se da o no se da. Así, Sócrates es real y D. Quijote no; y esta realidad de Sócrates es un *factum* absoluto del que tan sólo es posible tomar nota, refiriéndose a él como al límite último de toda descripción metafísica.

Esta calificación de lo real como un absoluto, es ya vieja en la historia de la filosofía tradicional; la encontramos en el capítulo I, libro II, de los Segundos Analíticos[26], donde Aristóteles se plantea determinados problemas acerca de los hechos y de lo que de ellos se puede preguntar. Se puede preguntar por este hecho, dice, en el sentido de su por qué o su cómo, pero también de otra manera, como cuando preguntamos si existe o no un centauro, o un Dios; y aquí, continúa afirmando, no se pregunta por una característica, sino que se apunta en esta cuestión al ser o no ser en sentido absoluto[27].

La calificación, pues, de absoluto —*haplós*— surge en un sentido puramente negativo: es el resultado del desconcierto que en el lenguaje produce la aparición de un hecho —la realidad de Sócrates, p. ej.— que en un primer momento nadie dice de sí mismo. En efecto; lo que se dice forma parte del cómo o, del porqué; pero el carácter real de Sócrates se nos muestra ahora, de momento, tan sólo como posición de este cómo en un dominio nuevo, cuya absoluta transparencia a la experiencia —nada hay más evidente que la diferencia entre Sócrates y D. Quijote— resulta en sí carente de cualidades concretas. Esta pura positividad resulta a primera vista tan opaca para el lenguaje, y a la vez tan exigente en cuanto a la urgencia de ser afirmada, que este lenguaje se limita a afirmar, efectivamente, tan sólo su carácter, absoluto.

Otra de las pobres posibilidades que el lenguaje ofrece para calificar lo real, es atribuirle una posición. Decimos entonces que

---

[26] *Segundos Analíticos*, II, 1; 89 b 32: «Hay casos en los que planteamos la cuestión de otra forma: por ejemplo, si existe un centauro o un Dios (tomo la expresión si existe o no en sentido absoluto, y no como cuando se dice si es o no blanco). Y cuando hemos conocido que la cosa existe, buscamos aquello que ella es, por ejemplo, que es Dios, o qué es un hombre».

[27] R. Alvira (cfr. *La noción de finalidad*, p. 119) se apoya en este texto para, en referencia a Kant, caracterizar el ser como posición absoluta.

la realidad; es *posición absoluta*. Pero es preciso tratar este punto con sumo cuidado, pues aquí el matiz lo es todo. No se trata de una posición espacial o temporal, o de ambas a la vez; pues ésta no sería una posición absoluta (una localización de este tipo convendría, por supuesto, perfectamente a D. Quijote). Así, no nos queda otro recurso que dar un rodeo a través del lenguaje para tratar de encontrar algunas pistas que nos ayuden a caracterizar la particular «posición» de la que estamos hablando. En el idioma alemán, por ejemplo, conocido por la exactitud de su expresión, el término para nombrar la realidad tal y como interesa aquí sería *Dasein*. Se nombra con esta palabra de algún modo al ser, pero no en sentido relativo —ser esto o aquello, como D. Qui- /37 jote es valiente o Sócrates sabio—, sino sencillamente en tanto que las cosas son. A este idioma repugna, sin embargo, la vaguedad de este sencillamente «ser», y utiliza un atributo diferenciador —*da*, ahí— que indica precisamente el tono posicional que estamos buscando. Pues *da* no es una partícula puramente espacial o temporal; quiere decir posición en un sentido muy general en cuanto al dónde de ésta, para cargar todo el peso expresivo sobre el carácter de presencia y disponibilidad que lo puesto tiene. Así, por ejemplo, cuando se dice de alguien: *«er ist nicht da»*, no ocurre que el sujeto en cuestión no esté aquí, por estar allí; se quiere propiamente decir con ello que el interfecto no está en absoluto al alcance; en cierta manera —aquí y ahora— no es real. El da que afecta a la voz *Dasein* refleja entonces este carácter de posición de lo real como algo que está ahí; en un ahí, sin embargo, que puede ser la Atenas de Sócrates, pero no la Mancha de D. Quijote.

En castellano resulta de especial interés considerar la distinción que ofrece el lenguaje entre los verbos ser y estar. En cierta forma el estar recoge algunas notas del *Dasein*, como cuando se dice de alguien, sin más; que «no está». La realidad supone en este sentido un estar absoluto. Lo real está, frente a lo posible, que de alguna manera puede ser —ser algo, pero de lo, que nunca se puede afirmar que *esté*. Allí, pues, donde aquello que es *está*, encontramos la realidad; de modo que ésta se puede provisionalmente definir precisamente como el *estar* del ente.

En latín no se encuentra en el lenguaje vulgar esta posibilidad de distinguir el ser en general de la presencia o posición de ser que el verbo estar o la partícula da aportan; pero hay un recurso

gramatical que surte el mismo efecto, al distinguir de los modos activos del verbo la posibilidad del participio. En esta forma el verbo deja de referirse a los polos nominales del discurso (sujeto y predicado), para substantivarse y recibir así en sí mismo de modo absoluto su propio contenido. Así aparece la idea de ente cómo punto en el que las cosas se consideran *«no solum secumdum quod sunt haec vel talia; sed secundum quod sunt entia»*[28]. En esta sustantivación verbal se recoge, pues, no lo relativo de lo real —*haec vel talia*—, sino su carácter absoluto mismo, que, sobre todo mediante la reduplicación *ens inquantum ens*, expresa incluso no lo que el ente es—que estaría también incluido en el participio—, sino el momento metafísico en el que lo real se constituye en absoluta posición. El «ente en cuanto ente» supone así una doble destilación del verbo ser. En primer lugar de la generalidad del verbo a la condensación que en el participio se da. Así el ser, en general, se refiere a lo que no es nada, pero como participio significa la posición de tal cualidad como /38 positiva afirmación de una realidad, como amante es posición de amor y el que corre significa la absolutización posicional del correr. Ahora bien, en este participio sé incluye también todo lo que de alguna manera participa de esta posición, como en el que corre se incluye también, por ejemplo, el calzado que usa. Si ahora consideramos el ente en cuanto tal, destilamos de nuevo del participio todo lo que en él está accidentalmente incluido, para quedarnos así con el ser mismo; pero no ya según se expresa en el infinitivo, sino en la esencia de su estado participial, como posición de realidad absoluta, a la que repugna ser relegada a «una posibilidad en el mundo de los conceptos»[29].

---

[28] Sto. Tomás, *Quodl.*, III, 6: «Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum ens, et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod es causa rerum inquantum sunt entia, oportet esse causa eorum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud pertinet ad esse illorum quocumque modo».

[29] Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité*, p. 266: «L'*esse* créé et fini n'est certainement pas absolu comme l'*esse* divin; mais il a aussi en quelque manière valeur et signification absolues: il comporte cette position dé réalité absolue d'avoir l'acte d'être, c'est-á-dire d'être une réalité en soi qui ne se laisse pas ramener à une possibilité dans le monde des concepts».

2. El acto como principio de realidad

Un ulterior intento para alcanzar la esencia de lo real en cuanto tal nos lleva al concepto de «acto».

Hay un texto en el *De principiis naturae*[30] donde se trata este problema con una admirable sencillez. Se sitúa aquí el Aquinate frente al ente considerado en absoluto, en tanto que de alguna forma repele la posibilidad de ser pensado como nada. Y en este amplio marco distingue dos posibilidades: *«quoddam potest esse licet non sit, quoddam vero iam est»*. En ambos casos se apunta aquí a un algo concreto designado por el relativo *quoddam*, es decir, a dos esencias diferenciadas que tienen una cierta substantividad. Pues bien, a estos dos algo los diferencia el hecho de que el uno puede ser, aunque no es, mientras que el otro es ya.

Toda la relevancia metafísica del texto gravita sobre la intercalación de este adverbio —ya—, como reflejo del hecho definitivo en el que se muestra la realidad. Pudiera paradójicamente parecer superflua esta intercalación, pues el texto conservaría su pleno sentido si se dijese sencillamente: *quoddam potest esse, quoddam vero est*. Sin embargo, *esse* y *iam esse* no significan aquí lo mismo.

Es claro, por otra parte, que el empleo de este *iam* no tiene sentido temporal alguno; pues no es el caso de una narración. Su función consiste —una vez más— en dar al *esse* el carácter posicional que falta en el empleo general del verbo. Se podría discutir si sería correcto decir de lo que puede ser —Sto. Tomás tiene que indicar que todavía no es— que es de alguna manera; pero /39 es evidente que en este caso carecería de sentido utilizar el iam, pues una posibilidad carece de posición. Sólo lo que es real puede *iam ess*e.

Y ahora sigue el texto: *«illud quod potest esse et non est, dicitur esse potentia, illud autem quod iam est, dicitur esse actu».* Y así, tal como se sospechaba, de ambos *quoddam* resulta al final posible *dicitur esse*, de modo que el punto clave de la distinción ha de desplazarse desde el *esse* a esta partícula *iam*, cuyo sen-

[30] Cfr. Sto. Tomás, *De principiis naturae*, p. 1, n. 338: «Quoniam quoddam potest esse licet non sit, quoddan vero iam est, illud quod potest esse et non est, dicitur esse potentia; illud autem quod iam est, dicitur esse actu».

tido es harto difícil de precisar según la lógica lingüística. Así, potencia y acto dividen el ser en dos regiones radicalmente diversas: el ser que todavía no es y el que ya es.

D. Quijote y Sócrates fueron en un momento —vamos a suponer— seres que todavía no eran, y así dos hombres potenciales sin ninguna distinción con respecto a una realidad igualmente posible para ambos. Ahora bien, en un momento dado Sócrates llegó a ser ya, transponiendo con este pequeño paso la puerta del dominio de lo real en cuanto tal. Y sí es precisamente este ya lo que distingue el ente posible del Sócrates real, entonces el acto que designa este *iam esse* se constituirá consecuentemente como el principio de lo real qua real.

Acto y potencia son así los términos que dividen aquello de lo que de forma general podemos decir que es. La potencia dice posibilidad de alcanzar lo real en cuanto tal[31]. En ella podemos distinguir dos niveles: en primer lugar, aquel general en el que la materia se constituye en posibilidad absoluta a partir de la cual es posible que «algo» sea. Este algo, considerado en cuanto pura formalidad ideal, constituye además un segundo nivel potencial, diferenciado ciertamente, pero que, en cuanto determinación de lo posible, no deja de ser sino posibilidad determinada. Es al otro lado del límite de lo real donde encontramos el acto como posición de realidad, como el estar de las cosas mismas, como el ya, o el da, que establecen un punto de fijación inamovible, a partir del cual es realidad todo lo que ya es.

Probablemente se puede reprochar a estas exposiciones una cierta falta de precisión, incluso vaguedad esotérica. Términos como el «ya» del ser, «posición absoluta», etc., pertenecen sin duda a la serie de los que con su abuso contribuyen en algunos casos a hacer de la filosofía una jerga ininteligible, expuesta a no ser tomada en serio por los no técnicos, e incluso por los especialistas que exigen del pensar filosófico en primer término un mínimo de claridad expositiva. Aunque se suscribe con todas sus consecuencias esta necesidad de claridad, se aduce, sin em-

---

[31] Cfr. R. Alvira, *La noción de finalidad*, p. 132: «La potencia no puede ser nada diferente del acto —realmente hablando—. Si la potencia no puede ser realmente nada diferente del acto, pero no es el acto, entonces todo su ser es pura relación al acto, relación que es la finalidad desde el punto de vista de la potencia, y a la que los diversos autores han llamado tendencia, amor, etc.».

bargo, en descargo de lo hasta ahora expuesto que nos movemos en un ámbito donde el lenguaje, que está montado para hablar de lo real, tiene aquí que hacer una pirueta para referirse a sus mismos presupuestos. Esta es la gran dificultad de la metafísica, /40 que, siendo una ciencia del ser, en tanto que éste es presupuesto del lenguaje, resulta imposible ganar una perspectiva desde la que podamos definirlo. Cabría entonces intentar, una «explicación» del ente; pero tan pronto se intenta recurrir a los posibles elementos de esta *explicatio* aparecen de nuevo los problemas. En lo que se refiere al acto, nos enfrentamos en él con el núcleo mismo del ser (*«quod iam est dicitur esse actu»*), y también en este caso las estructuras lógicas rehúsan proporcionar una definición. A su vez, si el acto es indefinible, esta suerte alcanza al final a la potencia misma, pues ésta es precisamente la posibilidad del acto, que es su término constitutivo; si éste resulta indefinible, la misma indefinibilidad alcanza al final a la potencia. Se trataría, en definitiva, para poder definir estos conceptos, de encontrar una diferencia del ser que aplicada a éste como a un género lo hiciese descender al nivel de las «especies» acto y potencia. Pero es un tópico que el ser no tiene diferencias, no puede por tanto funcionar aquí como un género; aparte de que acto y potencia, como se verá, están lejos de dividir al ente como especies.

Esto tiene como consecuencia el que la razón tenga que forzar en estos terrenos los, límites de la lógica y utilizar lo que con gran imprecisión se puede llamar una intuición metafísica, en la que se *muestra* lo que para esta razón son evidencias. Y no puede extrañar que estas incursiones encuentren en el lenguaje formal resistencia a ser absorbidas. Así, lo único que cabe, a. la hora de exponer las investigaciones en este ámbito, es insinuar en el lenguaje puntos de referencia a partir de los cuales el que recibe esta exposición pueda reconstruir el camino que la razón ha de seguir para alcanzar su objeto. Por ello, en este medio lingüístico la claridad, que ya de suyo es limitada, se ve a veces sacrificada a la riqueza sugestiva.

Sirva por otra parte de consuelo el que los clásicos se enfrentan con el mismo problema. Mientras que en Aristóteles, o en Santo Tomás encontramos extensos tratamientos de los efectos que deben atribuirse a los principios supremos, las citas en las que éstos se abordan directamente son llamativamente escasas.

Y aun allí donde esto ocurre volvemos a encontrarnos con exposiciones desconcertantes, como era el caso del iam en el texto citado, cuyo, escaso sentido lógico era función inversa de su decisiva importancia a la hora de exponer el carácter que corresponde al acto como principio.

Valga, pues, esta disquisición como disculpa; pero también como introducción a un texto de Aristóteles que resulta decisivo para la comprensión de este concepto de acto.

3. Acto y ser

En el capítulo 6 del libro IX en la Metafísica aborda, por fin el Estagirita en forma directa la noción de *enérgeia*, pretendiendo decir «qué es y /41 cuál es su naturaleza». Punto seguido se encuentra lo más cercano que hay en sus escritos a una definición del acto: *esti de enérgeia to hyparkhein to pragma*[32].

Verbo más lógicamente impreciso en este contexto que *hyparkhein* es difícil de encontrar. Significa existir, pero en un sentido muy general que correspondería al «darse» castellano. Se pone así toda la carga en el sentido emergente y posicional que el existir pueda tener. Como inciso, se podría añadir esta designación a la serie de las que indican el carácter posicional de lo real en cuanto tal. Interesa más bien, sin embargo, pasar enseguida al comentario de Santo Tomás sobre este texto, porque es en él donde la filosofía tradicional alcanza una conclusión definitiva sobre las relaciones entre los dos conceptos cuya relación interesa ahora, especialmente dejar clara, a saber, acto y ser. El Aquinate recoge efectivamente la expresión aristotélica con una ligera variante, afirmando: *«actus est, quando res est»*[33]. Este

---

[32] *Metafísica*, 1048 a 25 ss: «Puesto que ya hemos hablado de la potencia relativa al movimiento, tratemos ahora del acto y digamos qué es y cuál es su naturaleza. Al hacer nuestro análisis veremos que no sólo decimos que es 'potente' lo qué tiene poder natural para, mover a otro o ser movido por otro, ora absolutamente ora de cierto modo, sino, también en otro sentido, a causa de lo cual en nuestra indagación hemos tratado también de estas cosas. El acto es, pues, el existir de la cosa, pero no como cuando está en potencia; y decimos que está en potencia como está Hermes en un madero, la media línea en la línea entera porque podría ser separada, y que es sabio incluso el que no especula, si es capaz de especular. Pero esto otro está en acto».

[33] *In IX Met.*, lect. 5, n. 1825: «Actus est, quando res est, nec tamen ita est sicut quando est in potentia. Dicimus enim in ligno esse imaginem Mercurii potentia, et non actu, antequam lignum sculpatur; sed síi sculptum fuit, tune

cambio del *hyparkhein* —que Moerbecke traduce como *existere*— por *esse*, resulta sin duda menos expresivo, pero, sumamente interesante, por cuanto que en esta sustitución se pone de manifiesto algo que tendrá la mayor importancia en el desarrollo sucesivo de este trabajo, a saber, la sencilla y llana identificación del acto con el ser: *actus* quiere simplemente decir: *res est.*

Este texto del Aquinate nos trae a primer plano lo que constituye el núcleo y objeto de toda metafísica, a saber, el ser. Hasta ahora se ha evitado cuidadosamente hablar directamente de ello, empleando expresiones lo más generales posibles —lo real, las cosas en cuanto tales, etc. —, o sencillamente se le ha dado por supuesto. Y esto porque sólo a partir de la noción de acto se puede llegar a la recta comprensión del ser, y se ha preferido en consecuencia esperar a tratar ambos términos en función de la mutua relación que los unifica. Por lo demás, lo inestable que ha resultado esta postura es masque evidente, y se muestra ya ahora como inaplazable abordar el tratamiento de esta cuestión.

/42

El verbo «ser» se sitúa en el lenguaje como el centro de la capacidad misma que éste tiene de referirse a lo, real en una descripción. Toda aserción puede así reducirse —en principio— a la estructura «A es B», en la que «es» es ciertamente el enlace predicativo, pero también a la vez el reflejo lingüístico de un estado real (digamos, de momento, ideal también) en el que A incluye a B en su concepto. Ahora bien, esta inclusión, que se muestra efectivamente en la función predicativa del verbo, no agota en modo alguno la significación de éste; y en concreto no alcanza al hecho decisivo que en tal afirmación se declara. El verbo «ser» se dirige precisamente en su significación originaria a la realidad misma y muestra el valor, activo del sujeto al que atañe. Aparte el contenido formal —B—, se declara la pertenencia al sujeto de la acción de ser, y esto de tal forma que este ser no es algo posterior al sujeto, sino el fundamento mismo a partir

---

dicitur esse in actu imago Mercurii in ligno. Et similiter in aliquo toto continuo pars eius. Pars enim, puta medietas, est in potentia, inquantum possibile est ut pars illa auferatur a toto per divisionem totius; sed diviso toto, iam erit pars illa in actu. Et similiter sciens et non speculans, est potens considerare sine consideratione; sed hoc, scilicet speculari sive considerare, est esse in actu».

del cual éste emerge en absoluto. Sócrates resulta así una posibilidad que el ser tiene de emerger. Y es esta emergencia el núcleo dinámico que, más allá de la posición original—Sócrates—, se despliega en elementos formales significativos, que se incluyen sin embargo en ella, en virtud de la unidad de tal emergencia en esta posición subjetual.

En consecuencia, un juicio del corte «Sócrates es hombre» significa: 1) que Sócrates es, 2) que un hombre es y 3) que entre estos dos elementos, situados ya en un marco que los comunica, hay una relación de inclusión que viene definida y constituida por el marco mismo en el que se da, que es el ser. Se trata por tanto de una inclusión ontológica, y no meramente lógica. Este, somero análisis del juicio nos sitúa la acción o actividad de ser como ámbito a partir del cual se dice lo que se puede decir y llega a ser real lo que es real, como sustento último, en definitiva, de todo lo que se da como presencia real.

Cabría el peligro, y así se ha reprochado a la metafísica en múltiples ocasiones, que este ser no fuese sino el fantasma que resulta de la proyección en un supuesto dominio ontológico de lo que es una función lingüística cuyo fundamento serían a lo sumo relaciones de carácter puramente físico. Este reproche es una de las causas que han motivado el atrasar hasta ahora la introducción de la noción de ser en la investigación, pues sólo a partir de una general comprensión del concepto de realidad como acto puede ser rechazado.

En definitiva, el ser correrá la misma suerte que esta realidad, ya que no es sino la designación lingüística de la realidad en cuanto tal en el momento de su emergencia activa. Pero ser no quiere decir más que ser real; si esta realidad se da, podemos con sentido montar, sobre el ser el desarrollo de una ciencia metafísica.

Y tras este excursus, volvemos ahora al curso de la investigación, que se abandonó en el punto donde Sto. Tomás identificaba el acto con el ser.

Por un lado, se afirma que el acto se da allí donde la cosa es, de forma que ambos términos parecen cubrirse mutuamente en sus significaciones. Y sin embargo, se vio también que el ser, como lo propio de aquello que de alguna forma no es nada, puede ser más amplio que el acto, que propiamente /43 significa la posición de este ser. Así, tras decir que el acto es el ser de la

cosa, continúa Sto. Tomás diciendo: *«nec tamen ita est sicut quando est in potentia»*. Y con esto llegamos a un punto final en su exposición. Si se quiere seguir la argumentación, se verá que se limita a continuación a ejemplificar la afirmación; pero la exposición de qué sea el acto y cuál su naturaleza, se da por concluida en sus rasgos fundamentales.

Así pues, pese al desconcierto que esto pueda originar, ha de afirmarse que en esas sencillas líneas se expone, con el máximo grado de precisión a que la materia da lugar, el centro de gravedad del sistema aristotélico-tomista: acto es el ser de la cosa, pero no como cuando está (es) en potencia. Lo que fundamentalmente quiere decir: cada vez que algo se realiza, es decir, pasa de la potencia al acto, allí hay ser, de forma tal que este ser está indisolublemente unido al acto realizado. Y esto, como dice Gilson, constituye un satisfactorio resultado metafísico; pues *«la pensée ne saurait aller au-delà»*[34].

Volviendo ahora sobre la somera conclusión alcanzada en los textos clásicos y tratando de analizar el indudable desconcierto que produce, nos encontramos con una imprecisión que puede tener graves consecuencias. En efecto, después de identificarse el ser con el acto, aparece un quiebro adversativo —introducido por un pero o *nec tamen ita*—, por el que se afirma ahora de la potencia el ser mismo que se había identificado antes con el acto. Aclarar esta imprecisión significa poner en claro la distinta función del acto y de la potencia, y dilucidar cuál sea la precisa relación que guarda el ser con ambos términos.

Y aquí no hay otra salida que perseverar en el acoplamiento acto-ser que constituye el más grande hallazgo del Estagirita, y sobre el que, como veremos, Sto. Tomás ha montado toda su metafísica. Ello significa que, si bien es cierto, como ya se ha dicho, que acto y potencia dividen el ente, no se puede llevar esta afirmación hasta el punto de pretender que el ser pertenezca por igual al acto y a la potencia. Esta última —ya quedó esto claro cuando se habló de la materia prima— es potencia de o potencia para. Lo cual quiere decir que su sentido es por principio relativo, e importa siempre una tendencia más allá de sí misma, cuyo fin

---

[34] E. Gilson, *L'Être et l'essence,* 2ª ed., Paris 1972, pp. 53-54: «Toutes les fois qu'une possibilité se réalise, dans un ordre quelconque et d'une manière quelconque, il y a acte, et par conséquent il y a être, c'est cela qu'il faut comprendre; (...) car la pensée ne saurait aller au-delà».

no es otro que el ser en cuanto acto. Sólo esta tendencia hacia lo real, el deseo de llegar a ser, le da consistencia, siendo por tanto al final el acto en que se apoya el punto focal del que surge toda energía ontológica y, por supuesto, la posibilidad misma que la potencia tiene de ser referida al ser. Así dice Sto. Tomás: *«non simpliciter dicimur esse quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu»*[35]. De donde concluye que /44 *«manifestum est (...) quod potentia est minus ens quam actus»*. Por lo demás, el *minus* que se emplea aquí es una forma de hablar; pues en la precisión del término —*simpliciter dictum*— «ser» es sólo ser en acto; la potencia en cambio es propia de lo que todavía-no es —*«quod potest esse licet non sit»*[36]. Sólo porque, en tanto que de alguna manera se refiere al ser, se ha de decir de esta potencia que «es», sólo a causa de esta, razón «lingüística», se le atribuye un ser *secundum quid*. Y se hace con esto ciertamente —aquí sí— una proyección de este ser que *«simpliciter dictum»* es; ser en acto y sólo en acto— más allá de sí mismo; es decir, el ser se ve proyectado en su posibilidad.

A modo de ejemplo para precisar la distinción entre el ser que se predica del ente en acto y el que se atribuye al potencial, se puede observar la diferencia que existe entre un juicio referido a una realidad actual y el que atañe a una posibilidad. En el primer caso se puede afirmar que Sócrates es sabio, y en el segundo que D. Quijote es valiente. Aparentemente se muestran aquí dos juicios con la misma estructura formal. Incluso ambos son materialmente verdaderos. Sin embargo, desde el punto de vista metafísico su contenido es radicalmente distinto. Más preciso aún: la cópula «es» significa en cada caso cosas distintas. En Sócrates podemos analizar la proposición según el esquema que se citó anteriormente: porque Sócrates es y su ser, más allá de él mismo, se concreta como, sabiduría, se puede afirmar que es sabio. La inclusión de un término en el otro tiene en este, caso una raíz ontológica, y se apoya en la acción de ser como común fundamento de ambos. En Don Quijote, por el contrario, el ser es una

---

[35] *De substantiis separatis*, c. 6, n. 67: «Manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus: non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum: unde non simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia sed solum quae sunt in actu». Cfr. *ibidem*, c. 7, n. 78.

[36] Cfr. supra. Sto. Tomás, *De principiis naturae*, c. 1, n. 338.

mera condición de predicabilidad, reflejo en el mejor de los casos de la unidad semántica de su significación. Este ser es aquí, en vez de fundamento de la predicación, resultado de la expresión judicativa por la que la significación de Don Quijote se despliega en sus elementos. Este ser es, por tanto, una simple proyección lógica. Es por otra parte posible que este ser lógico reciba además, considerado en cuanto posibilidad de llegar a ser, una nueva significación aproximadamente ontológica; pero en ambos casos se trata aquí de un a modo de ser que propiamente no establece ente, real alguno y que ha de referirse al acto para recibir de este ente real, como punto de referencia la significación que le corresponde.

Al final, resulta de lo dicho que los recursos, empleados para referir la actualidad del ser —ya del ser, posición absoluta, *Dasein*, etc.— son lógicamente innecesarios, o al menos su necesidad procede no de lo real, sino del lenguaje mismo que nos obliga a distinguir el ser en el que el ente es —es ya, está— de aquél en el que aún no es, o ser potencial.

Y no se puede objetar que con esto se contradice la doctrina tradicional de la potencia real, pues en ningún momento se niega que tal potencia pueda tener una realidad relativa (con la misma relatividad que el ser que le corresponde). En cualquier caso, ha de entenderse esto de tal modo que no sufra /45 el carácter absoluto del ser actual. Así, mientras que es cierto que la potencia es un no-ser que en cierta manera es, la afirmación inversa —un ser qué en cierta manera no es—imposibilitaría *a radice* la comprensión de la realidad en cuanto tal, dejando sin significación al *esse simpliciter dictum.* La relatividad afecta entonces al no-ser potencial en cuanto éste permite ser referido al ser; por el contrario, «ser» y «acto» son términos absolutos.

La identidad del acto con el ser se revela, por consiguiente, como punto de partida de una metafísica realista en la que la realidad, en cuanto tal realidad en acto y posición absoluta, por tanto, proporciona el ámbito en el que se mueve lo que es y el punto de referencia a partir del cual se desarrolla el sistema de lo que, en función de esta realidad, ha sido, es o llegará a ser[37].

---

[37] R. Alvira ha puesto ya de manifiesto la decisiva importancia de la noción de acto en orden a la constitución de lo real en cuanto tal: «La determinación primera y fundamental que abre el paso al estudio del fin es la misma que nos muestra la realidad del ser: el acto. Al descubrimiento del acto se llega a través

Con ello, pues, se asienta un importante punto de partida para el cursó de esta investigación.

Sin embargo; la pregunta que daba a la problemática dé este capítulo, es decir, la pregunta por el principio de la realidad en cuanto tal, sigue permaneciendo incontestada. Se ha alcanzado ciertamente la conclusión de que lo real es acto, pero es preciso observar que este acto, tal y como ha sido hasta aquí entendido, no es un principio, sino más bien un hecho: el hecho metafísico original, si se quiere, pero un hecho, al fin y al cabo, que continúa pidiendo una explicación. De otra forma, si ser real y ser en acto son una y la misma cosa, es evidente que la afirmación: «las cosas son reales porque están en acto» carecería de cualquier significación, La pregunta por lo real en cuanto tal continúa abierta.

4. Acto y «esse»

En la pregunta por el principio responsable de la actualidad encontramos en Sto. Tomás un gran apoyo y un, terreno abundantemente labrado que tiene como fruto la doctrina del *esse* como *actus essendi*.

Los fundamentos están ya puestos en el comentario a las Sentencias, donde se afirma respecto de las esencias que *«esse suum est actus eius»*[38]. Y ahora /46es preciso distinguir este *«esse-actus»* del *«esse actu»* que encontramos en la simple posición de realidad, pues la diferencia del uno al otro es precisamente la del principio a su efecto. Con más claridad se expone esto en las *Quodlibetales*: *«esse dicitur actus entis inquantum est ens, id est quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura»*[39]. Y es evi-

---

de dos momentos. El primero, más explícito en el texto aristotélico, reside en la aceptación del movimiento como expresión de lo real. Es real, en principio, lo que se mueve o tiene la capacidad de hacerlo. Con todo, el movimiento resulta ser una muestra provisional de lo que la realidad es, cuando se constata que no es posible darle un sentido al movimiento sin presuponer el móvil. La determinación de lo que es el móvil es más fundamental que la de su movimiento» (*La noción de finalidad*, p. ej., p. 169).

[38] *In I Sent.*, d 8, q 5, a 2: «Et quia omne quod non habet aliquid a se, est possibile respectu illius esse et respectu eius a quo esse habet, in quo nulla cadit potentia; et ita in tali quidditate invenitur potentia et actus secundum quod ipsa quidditas est possibilis et esse suum est actus eius».

[39] *Quodl.*, IX, 3.

dente, con mayor claridad que en el citado texto de las Sentencias, que no es lo mismo *actus entis* que *ens actu*. En esta segunda expresión se entiende el ente en acto, que es *simpliciter*, que está realmente en el ser; y esto es lo que hay que explicar. Así, se nos muestra el *esse* como acto del ente, como principio responsable quo de su actualidad en cuanto tal ente. *Ens actu* designa, pues, lo real qua real, el ente *simpliciter* que está realmente presente: Sócrates en definitiva, frente a la posibilidad ideal de D. Quijote. El *actus entis* es, por el contrario, el principio que nos da razón de este hecho.

Resumiendo, y considerando el proceso dinámico que se produce desde el ser que todavía no es —potencia— al ser que ya es —acto—: se ha de contestar a la pregunta por qué sea lo que entre estas dos posiciones se intercala. Y es aquí donde surge el *esse* como principio de una transformación que es emergencia de realidad a partir de la potencia. Es el *esse* quien incidiendo sobre la potencia la actualiza, absorbiéndola en su eficacia propia y elevándola al orden de lo real. Este es el proceso por el que lo que todavía no era llega a ser ya. El *esse* es pues principio, no porque actúe sobre el acto, sino porque al actuar sobre la potencia origina el acto a partir de ella. De otra forma el *esse* es principio de actualidad, no en el acto mismo, sino en la potencia[40].

Se alcanza con esto, no solamente a dilucidar en qué consista la realidad en cuanto tal —actualidad—, sino también a precisar cuál sea su principio —el *esse*— y cuál la eficacia propia de éste: el ser de lo real en el sentido expuesto de «ser ya».

Mas antes de dar por concluido el capítulo, es necesario aún alcanzar una provisional comprensión de qué sea propiamente este *esse* que aparece como responsable último de lo real. Sabemos que el *esse* es el *actus entis* y, como tal, principio del ente en acto, pero ¿por qué?, ¿qué sentido tiene esta función principial?

---

[40] Que en estas líneas se ha dado por supuesto, que el acto surge de la potencia, es evidente. Como veremos, esto no es siempre así. Se pretende aquí fundamentalmente indicar que el *esse* no es un término que de alguna forma sea posterior al acto, como sería el caso si el acto mismo fuese capaz de recibir su acción, sino que es el fundamento de la actualidad en, cuanto tal, ya actuando sobre una potencia (ésta sí le es previa), ya como posición absolutamente absoluta que sustenta en sí misma una infinita actualidad.

Ya en los comentarios a las Sentencias encontramos una toma de postura frente a este problema que mantendrá su plena vigencia a lo largo de toda la obra tomista: *«potest etiam dici 'quo est' ipse actus essendi, scilicet esse»*[41]. /47

E interesa en grado sumo resaltar esta nueva designación del *esse* no ya como *actus entis*, sino como *actus essendi*, porque en este cambio de denominación se encuentra la explicación del mecanismo por el que el *esse* llega a ser principio de aquello que es. Una ampliación de este punto la encontramos, una vez más, solamente por vía del ejemplo: *«sicut quo curritur* —continúa Sto. Tomás— *ist actus currendi»*. Pero esta vez es el ejemplo el paso decisivo hacia la clarificación teórica del principio. Lo que se mostrará en una detenida reflexión sobre la estructura lingüística de esta expresión.

En este sentido, resalta en primer lugar el carácter extraño de semejantes afirmaciones al aplicarlas al marco natural de las actividades del hombre. A la pregunta: «¿por qué corres?», nadie contestaría: «porque me he puesto a correr». Se buscaría, más bien, satisfacer tal cuestión en el orden de las causas: «porque tengo prisa», «porque me persigue alguien», etc. Si reducimos el marco de las respuestas, podemos recurrir quizás con más propiedad a las causas puramente eficientes. Y así se corre porque, apoyados en una pierna, impulsamos el cuerpo con fuerza hacia adelante, y esto alternativamente y deprisa. Y sin embargo, una observación más atenta muestra que estas causas, en tanto que son externas al hecho mismo, no asumen la última responsabilidad sobre éste; y se muestran con ello como causas en cierta forma relativas. De la prisa no se sigue inmediatamente el correr: en un impedido, por ejemplo. Igualmente ocurre con el impulso eficaz; pues si resulta que el otro pie tropieza con una piedra, el que pretende correr, en vez de ello, se cae. Y así es preciso recurrir al final al principio inmediato del correr, que es sencillamente el ponerse a correr. Y esta es la traducción coloquial del *«actus currendi»* tomista.

Veamos cómo se comporta este esquema en un ejemplo físico. Sócrates está parado. A continuación «se pone a correr», y de ello resulta la carrera en Sócrates. Es ahora este ponerse a correr el acto que incide sobre el no moverse y del que resulta la

---

[41] *In I Sent*., d 8, q 5, a 2.

carrera en acto. Pues lo mismo ocurre ahora con el ser: la existencia de Sócrates es el resultado inmediato de su ponerse a ser, que actúa como acto sobre su previa posibilidad, como *actus essendi* por el que ésta deja de ser potencia y llega al ser en acto. Y lo que el *actus essendi* significa es precisamente la emergencia del ser por la que —*quo*— lo real es ente.

Esta pura emergencia del ser (verbo) en cuanto tal, que en castellano expreso aquí con este ponerse a ser, es pues el principio inmediato de toda realidad, siendo su resultado la posición como acto de esta realidad. El *esse* entonces resulta ser *actus entis* en tanto que *actus essendi*, es decir, en tanto que acción misma de ser, absolutamente presente en el ente que a partir de ella se origina. La palabra adecuada para expresar en una el acto y el gerundio latino sería la alemana *Vollzug*. El *esse* es el *Vollzug* del ente en cuanto tal. A esta acción, fijada y expresada en el momento mismo de su ejercicio, es a donde se apunta con el ponerse a (ser, correr, etc.) que se ha empleado aquí. /49

Capítulo IV

«ESSE» Y ESENCIA. APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DE SU DISTINCIÓN

1. Ente, esencia y «esse»

«Merced a la existencia, se constituye en su radical sentido el concepto del ente»[42]. Ahora bien, es fácil de entender que «éste no se limita a la existencia. El ente o existente es 'lo' que existe (o puede existir). De aquí la distinción, al menos lógica, entre esencia y existencia»[43].

En esta sencilla exposición de Millán Puelles se pone de manifiesto uno de los problemas más serios de la metafísica tradicional: el de la armonía entre la unidad de lo real y el carácter estructural que corresponde al ente finito. La realidad es el resultado de una estructura multifactorial cuyos elementos se distinguen entre sí y de la estructura misma, de forma que se puede hablar del carácter compuesto de las cosas en cuanto tales. Es decir, el análisis que sobre esta realidad se realiza nos ha mostrado la diversidad de sus principios, y es preciso preguntar ahora si es posible a partir de esta fractura recobrar un concepto absolutamente uno del ente (un ente que no sea resultado de una síntesis), o al menos unitario (un ente cuya síntesis constitutiva dé razón de la unidad de lo compuesto); o si, por el contrario, hay que renunciar a una comprensión del ente tal que se pueda decir de él que es uno.

Este es el problema natural de la metafísica, según se exponía en el capítulo I. No basta con buscar e identificar los principios, hay que sumer-/50 girse en lo real mismo hasta poder seguir los pasos de la síntesis en la que surge.

---

[42] A. Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía*, Madrid 1955, t. II, p 141.

[43] *Ibid*.: «Merced a la existencia, se constituye, pues, en su radical sentido, el concepto del ente. Pero éste no se limita a la existencia. El ente o existente es 'lo' que existe (o puede existir). De aquí la distinción al menos lógica, entre esencia y existencia. Tales son los aspectos constitutivos del ente. La esencia interviene en él como algo determinado; la existencia como algo determinante. Y esta articulación entre ambos factores explana de algún modo la noción de entidad; nos la muestra o describe como una cierta estructura».

Así, al final del análisis que se ha intentado hacer en los capítulos anteriores, resalta en primer plano la distinción que se puede constatar entre lo que el ente es y el ser del ente; entre su estructura hilemórfica, por la que tiene un significado lógico, y su posición existencial como realidad; en definitiva: entré su esencia y su *esse*, o, si se quiere, su existencia. Que al menos entre estos dos elementos se da una absoluta distinción de razón, resulta de evidencia inmediata de la elemental reflexión que considera que al afirmar de un ente su existencia —su posición en el ser— la razón recibe este mensaje como un hecho que nada dice de su significación. Saber que un ente existe no supone conocerlo. Conclusión, pues: hay dos dimensiones de lo real —su existencia y su significación lógica— que la razón percibe como independientes y distintas.

Desde este punto de vista, distingue la Tradición entre el ente como nombre y el ente como participio[44]. Como participio se le considera en tanto que elemento metafísico que se constituye a partir deja existencia: es lo que está existiendo y en tanto que existe; como nombre designa el ente aquello que existe, en cuanto «algo» a lo que compete existir. Esta distinción responde así a la proyección del ente real bien en la dimensión de su existencia lógica —ente como participio—, bien en la dimensión de su consistencia lógica —ente *nominaliter sumptum*—: según pues que veamos el ser desde el *esse* o desde su esencia.

Esencia y *esse* se muestran, por consiguiente, como, los dos elementos más evidentes de la estructura metafísica. Y ciertamente, como elementos que son de esta estructura, la razón los concibe como distintos. Cuál sea el alcance «real» de esta distinción, se mostrará como un problema importante de esta investigación al que intentaremos aproximarnos a lo largo de este capítulo.

2. La esencia o «quididad»

Lo primero que hay que hacer notar antes de seguir adelante es que, si bien el término *esse* ha sido tratado con un mínimo de extensión, el otro elemento del par surge ahora repentinamente

---

[44] Cfr. *ibid*.: «El ente como nombre significa 'aquello a lo que compete existir' (actual o posible); el ente como participio, 'lo que es o está existiendo' (en un momento determinado)»

en el marco de este trabajo, sin que hasta ahora nos hayamos referido a él: como términos del análisis ontológico han aparecido la materia, la forma y el *esse*; el término «esencia», sin embargo, es nuevo para nosotros.

La complejidad de esta noción y su resistencia a ser reducida a un término simple, han hecho que se haya evitado hasta el momento citarla /51 en relación con cualquiera de los principios que han sido tratados. Sólo a partir de una idea del ente mínimamente precisa se puede, y esto sólo provisionalmente, abordar desde una base segura el problema de su comprensión; y es ahora, tras haber conseguido aproximarnos al significado del *esse* para lo real, cuando se ha alcanzado esta plataforma.

El camino para llegar a la esencia no parte, como pudiera parecer a primera vista, de la forma en su mera significación lógica, ni siquiera del compuesto materio-formal. Así se llegaría a la comprensión de la esencia como un quo. La esencia es, por el contrario, algo que en el ente se realiza y que sólo a partir de éste, visto como complejo metafísico definitivamente constituido, puede llegar a ser entendida. La esencia no es más que el *quod* de lo real: el ente como nombre que cobra su perfección ontológica en el ente participial. Sencillamente dicho: la esencia es «lo» que es.

No se pretende en este capítulo desarrollar una teoría acabada de este momento real, que será posteriormente abordada, sino, como su título indica, una aproximación al problema de su distinción respecto del *esse*. Nos basta de momento, con ver la esencia como aquello que nos dice «qué» es una realidad.

Volviendo una vez más al ejemplo de Sócrates, nos encontramos en él con un ente. Si preguntamos ahora qué es lo que viene aquí a ser real encontramos como respuesta un complejo de notas insertadas y jerarquizadas entre sí, de manera que forman una unidad significativa dotada de sentido y susceptible de ser articulada en un sistema lógico. Sócrates quiere decir, es decir, dice: sabiduría, Grecia, carne, humanidad, blanco, etc.; es decir, todos los predicados, que de una forma u otra se le pueden referir con verdad. Ahora bien, Sócrates no es el resultado de una suma de predicados, como si la suma de animalidad, racionalidad, sabiduría, pertenencia al municipio de Atenas (...así todos los accidentes individuales), fuese el origen de Sócrates. Bien al

contrario, Sócrates supone una unidad semántica, es decir, significativa, que a partir de un centro específico o nota definitiva, que es su humanidad, se despliega en un complejo de predicados, que vienen jerarquizados y unificados desde el origen que les da sentido. La esencia o quididad es precisamente esta unidad de sentido metafísico que todo ente realiza. Es unidad porque, como se ha dicho, no es resultado de la simple adición de notas, sino el desarrollo de un elemento que la define. Esta unidad es de sentido porque la esencia o quididad es más que un hecho, es un logos, un mensaje que la realidad envía al exterior, encajando así en un sistema de comunicación. Y este sentido es, por último, metafísico, porque las notas que lo forman, aunque sean la base del despliegue lógico de lo real, no limitan su eficacia a la esfera de la significación, sino que son momentos estructurales de lo real mismo, que ha de ser entendido como la absoluta posición de esta significación.

La esencia o quididad responde, por tanto, al «algo» que define lo real. Es el *to tin en einai*, o el *quod quid erat esse* de los clásicos: realidad cierta- /52 mente, pero al mismo tiempo más que realidad: es la proyección de esta realidad en el sentido de su dimensión lógica. Por ello, la acentuación de esta realidad que compete a la esencia, no nos puede hacer olvidar que significa propiamente *«aliquis commune omnibus naturis, per quas diversa entia in diversis generibus et speciebus collocantur, sicut humanitas est essentia hominis et sic de aliis»*[45] Y puesto que aquello por lo que la cosa se constituye en su propio género y especie, *«est hoc quod significatur per definitionem indicantem quid est res (...), nomen essentia a Philosophis in nomen quidditatis mutatur»*[46]. La esencia resulta así, de hecho, el punto de apoyo de la razón en lo real: *«illud quod intellectus quocumque modo capi potest»*[47].

---

[45] De ente et essentia, c. 1, n. 3

[46] *Ibid.* Y continúa: «et hoc est quod Philosophus frequenter nominat 'quod quid erat esse', idest hoc per quod aliquid habet esse quid». Cfr. Aristóteles: *Segundos Analíticos*, I, 22, 82 b 38; Met., VI, 3, 1038 b 34; *De anima*, III, 6, 430 b 28. Sto. Tomás*, In III de Anima,* lect. II; In VII Met., lect. II.

[47] Sto. Tomás, *Ibid.*: «Hoc etiam alio natura dicitur accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum, quos Boethius in libro *'De duabus naturis'* assignat (cfr. c: 1); secundum scilicet quod natura dicitur omne illud quod intellectu quocumque modo capi potest. Non enim res est

Es cierto que la esencia es más que un correlato lógico de la definición —ya se volverá detenidamente sobre este punto—; en este sentido no se identifica absolutamente con la quididad[48]. Sin embargo, a su misión propia compete servir de enlace entre el ente y la razón, formando el núcleo a partir del cual las cosas son inteligibles. Así pues, en este capítulo; dado su carácter provisional, se toma la esencia como aquello «que» el ente es, manteniéndose así la ambigüedad entre esencia y quididad. Esta ambigüedad será posteriormente aclarada a fin de poder alcanzar la situación ontológica precisa del término «esencia».

La realidad, como conclusión, no es un hecho metafísico bruto: se da formalmente constituida por notas que responden a un orden inteligible, integrado en la unidad de su posición real, de manera que se excluyen del sistema formal resultante múltiples posibilidades que no encajan en, tal orden; por ejemplo, que Sócrates sea a la vez que hombre animal volador. «Lo» que el ser realiza es, pues, el resultado de una dinámica formal que se despliega jerárquicamente en una compleja estructura de significación, en función de la cual cobran su sentido las notas mismas integrantes.

Es claro, por lo demás, que en este contexto resulta difícil distinguir la esencia o quididad respecto de la forma, como se pone de manifiesto en múltiples textos tomistas, donde ambos términos son empleados como sinó- /53 nimos: *«essentia (...) dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscuiusque rei»*[49]. En la perspectiva del *De ente et essentia* —y aún después—, donde importa de modo especial acentuar la distinción de la esencia o quididad respecto del *esse*, se encuentra muy marcada esta asimilación formal de la esencia, asimilación por la que se difuminan las fronteras que pudieran separar lo que es tan sólo un principio —forma— de lo que en sí es el

intelligibilis, nisi per definitionem et essentiam suam: et sic etiam dicit Philosophus in quinto Metaphysicae (cfr. Í015 a 12) quod omnis substantia est natura».

[48] Téngase en cuenta que la *quidditas* es, más bien, un objeto mental: el que corresponde a una definición según el género próximo y la diferencia específica. La esencia, es, por el contrario, aquello en lo que el ente consiste. Es, pues, una forma de ser, que sólo accidentalmente y de forma indirecta, tras un proceso de abstracción, puede ser alcanzada por la mente.

[49] Sto. Tomás, *De ente et essentia*, c. 1, n. 3.

quid real del ente. Lo primero es una causa, lo segundo un efecto; y entre ambos media la posición del *esse* como principio absoluto de realidad.

Vistas así las cosas, la distinción sería suficientemente clara. Ahora bien, si este *esse* fuese idealmente neutro, es decir, no entrase en lo que la razón *quocumque modo capi potest*, habría que conceder la imposibilidad de distinguir la esencia, a partir de su contenido ideal, respectó de la forma, que es determinación ideal de la materia[50]. En consecuencia, cual sea la condición ideal del *esse* y su relación con la esencia o quididad, será el siguiente punto a tratar.

3. «Esse» y esencia. Aproximación lógica al problema de su distinción

Con ello, una vez terminado este excurso expositivo podemos volver a recuperar el hilo de la investigación en la que interesa ahora dilucidar la relación que hay entre la esencia o quididad, cuyos rasgos generales acaban de ser expuestos, y lo que constituye propiamente su realización, es decir el *esse* como principio de realidad.

Existe por lo menos una distinción, por cuanto la razón puede sin más discriminar a Sócrates de su existencia, del mismo modo que lo distingue por ejemplo de su sabiduría. Esto es de evidencia inmediata. Ahora es preciso apurar el carácter de esta distinción, pues dilucidar el sentido de las relaciones entre ambos términos es de la máxima importancia, no sólo para delimitar sus funciones respectivas, avanzando así en la investigación, sino para esclarecer el carácter metafísico propio del ente real que sobre ellos se constituye. Desde esta perspectiva, decir que la razón puede distinguir el ente de su existencia, es un resultado pobre e insatisfactorio. Es preciso delimitar el significado de esta distinción, preguntando sí es tan radical que se hayan de situar ambos términos uno fuera del otro. Dicho de otra forma: si la esencia o quididad se entiende aquí como el complejo de notas que dicen la significación de un ente (así se entiende la esencia provisionalmente en este parágrafo, es decir, puesto que esta-

[50] Puesto que la materia es igualmente idealmente neutra, el compuesto materio-formal es sólo reconocible por la forma.

mos en un contexto lógico, más bien como /54 quididad), es preciso aclarar si el ser en absoluto —el *esse*— está incluido en la unidad semántica que define este ente. Es decir, puesto que la esencia es lo pensado al pensar una determinada realidad, se trata de ver si su existencia está de algún modo incluida en el concepto que a esta concreta realidad corresponde.

Y aquí se hace preciso recurrir a Kant, como, autor que ha planteado y resuelto este problema al afirmar que el ser «no es en modo alguno un predicado real, es decir, el concepto de algo que pudiese ser añadido al concepto de una cosa»[51]. Y ello porque el contenido de lo real no puede ser mayor que la posibilidad que le correspondería, por definición de posibilidad y realidad:

---

[51] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 598-599; B 626-628: «Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils. Der Satz: Gott ist allmächtig, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: *ist*, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat beziehungsweise aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: Gott ist, oder es ist ein Gott, so setze Ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriff, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, dass ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn, da diese, den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermogenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriff derselben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass durch dieses Sein außerhalb meinen Begriff diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden. Wenn Ich also ein Ding, durch welche und wieviel Prädikate ich will, (selbst in der durchgängigen Bestimmung) denke, so kommt dadurch, dass ich noch hinzusetze, dieses Ding ist, nicht das mindeste zu dem Dinge hinzu. Denn sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriff gedacht hatte, und Ich konnte nicht sagen, das gerade der Gegenstand meines Begriffes existiere».

lo posible es el contenido ideal de lo real, y si lo real fuese idealmente más que lo posible esta correspondencia quedaría impedida en el origen: «Si pienso por tanto una cosa; a través de los predicados que quiera, y ahora añado que esta cosa es, no adviene por esto a la cosa nada nuevo. Pues, de otra forma, existiría más y no lo mismo de lo que en el concepto había pensado, y no podría decir que es precisamente el objeto de mi concepto el que existe»[52].

Se podría objetar que, efectivamente, el contenido ideal no es el mismo, porque el concepto de una posibilidad no coincide con el de una realidad. Es decir, el existir sería una nota real del concepto «Sócrates real», por /55 ejemplo, que ha de ser pensada para que el ente y su idea tengan el mismo contenido. Pero, si esto es así, no Hay posibilidad de distinguir lo real de lo ideal, Sócrates de la idea de Sócrates. Bastaría, por ejemplo, pensar en D. Quijote como existente para que existiese, lo que es a todas luces absurdo.

Tampoco se puede contra-argumentar diciendo que la existencia real no se identifica con la existencia pensada; pues en esto se reconoce en aquélla algo que ésta no tiene; un elemento por tanto idealmente neutro —si no lo es se podría pensar, y caeríamos en un círculo vicioso— que es precisamente lo que hace real al ente real frente al puramente pensado. Ahora bien, ¿qué contenido tiene, pues, la existencia pensada, si aquello que hace existir no se puede pensar? Evidentemente, ninguno. Y si la existencia real no tiene relevancia ideal, Sócrates posible y Sócrates existente tienen el mismo contenido formal, so pena de renunciar en absoluto a distinguir una realidad de un concepto.

Es, por tanto, válido el argumento kantiano: el ser no es predicado real, porque, puesto que su contenido ideal es nulo, la existencia o acto de ser no es una categoría que pueda ser predicada como cualidad de un sujeto; o, lo que es lo mismo, su adición en nada modifica la riqueza ideal de la esencia que lo recibe.

Que Kant se sitúa con esta argumentación en un contexto perfectamente clásico, resulta indiscutible tras una elemental

[52] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A600- B628. La traducción es mía.

comparación con la formulación aristotélica, tal y como se expone en el Libro II, capítulo 7, de los *Segundos Analíticos*[53]. Allí se plantea el Estagirita si la definición, que prueba «lo que» una cosa es, puede probar también que esta cosa existe. A lo que se contesta que no, ya que la definición, como cualquier otra demostración, hace conocer una sola y única cosa; sin embargo, «lo que» el hombre es, es decir, su substancia, y el hecho de que exista, son dos cosas distintas, porque el ser no es un género que pueda pertenecer a la substancia[54]. Ahora bien, decir que el ser no es un género, significa lo mismo en este caso que negarle la calificación de predicado real. Lo que en ambos casos se niega al final es que pueda tener un sentido categorial insertable en el concepto que el ente real encarna en la existencia[55]. /56

Santo Tomás recoge a la letra esta postura, afirmando que, puesto que la esencia o quididad puede ser entendida sin incluir el *esse*, este ser *«non est de intellectus essentiae vel quidditatis»*[56]. O como dirá posteriormente en *De veritate*, el ser es *«extra genus notitiae»*[57].

Ahora la conclusión de los tres va a ser prácticamente idéntica. Para Kant el ser «es sencillamente la posición de una cosa, o ciertas determinaciones, en sí misma»[58]; y así la esencia es autónoma respecto de la existencia, y viceversa. Para Aristóteles ya hemos visto que por no ser el «ser» un género, la existencia

---

[53] Aristóteles, *Segundos analíticos*, II, 7; 92 b 7 ss.: «Si la definición puede probar lo que una cosa es, ¿puede probar también que existe? ¿Y cómo probará a la vez esencia y existencia por el mismo razonamiento, si la definición, lo mismo que la demostración, hace conocer una sola y única cosa? Pues lo que el hombre es, es una cosa, y él hecho de que exista otra». De modo similar argumenta Sto. Tomás: «In solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem alus, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas eius. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstret aliquis quid est et quia est». (*In II Anal. Post.*, lect. 6, n. 3.)

[54] Aristóteles, *Segundos Analíticos*, II, 7; 92 b. 11.

[55] La afirmación de que el ser no es una categoría está, por supuesto, expresamente contenida en la *Crítica de la Razón Pura*: «Wollen wir dagegen die Existenz durch die reine Kategorie allein denken, so ist kein Wunder, dass wir kein Merkmal angeben können, sie von der blossen Möglichkeit zu unterscheiden» (A 601, B 629).

[56] Sto. Tomás, *De ente et essentia*, c. 4, n. 26.

[57] *De veritate*, q 3, a 3 ad 8.

[58] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B626-A598.

es distinta de la esencia. Y para Sto. Tomás, por último, el ser es sencillamente *«aliud ab essentia vel quidditate»*[59].

En cualquier caso, el ser no forma parte como categoría ideal del concepto del ente, e importa por ello un sentido absoluto, independiente del complejo formal que realiza; por lo que podemos concluir que esencia o quididad y existencia actual, no sólo son susceptibles de ser diferenciadas, sino que son absolutamente distintas.

Naturalmente, desde esta perspectiva queda excluida la posibilidad de tratar al ser como un accidente. Esta tentación, aunque rechazada por Santo Tomás desde el punto de vista ontológico, se ha mantenido siempre al acecho en el dominio lógico, donde se le ha dado al ser el adjetivo de *accidens praedicabile*, razonando que *«cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse (...) est accidens»*[60]. La intención del Aquinate es, por supuesto, acentuar la distinción respecto de la esencia, pero, de todas formas, su posición en este punto resulta un tanto confusa.

Se corre el peligro de utilizar en este contexto el término esencia con una nueva ambigüedad que es preciso también desenmascarar, pues puede llevar de nuevo a una falsa interpretación de su distinción con respecto al *esse*. Esencia puede ser aquello que Sócrates es o, más precisamente, aquello a lo que apunta la definición de hombre. En este segundo caso nos referimos a la esencia como aquello que da sentido unitario a Sócrates, haciendo abstracción de los modos concretos en los que esta esencia se despliega e individualiza. Pero también en el primer

---

[59] De ente et essentia, c. 4, n. 26: «Quidquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia; sine his quae sunt partes essentiae intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habent in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate».

[60] Sto. Tomás, *Quodl.*, II, 3: «Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens; et ideo Commentator dicit in *V Metaph*. quod ista propositio Socrates est, est de accidentali praedicato, secundum quod importat entitatem rei vel veritatem propositionis».

caso, es decir, allí donde nos referimos a «lo» /57 que Sócrates aquí y ahora es, estamos nombrando la esencia, desplegada ahora en la riqueza individual de sus accidentes. Ciertamente éstos, en lo que se refiere a su conexión con Sócrates, no son objeto de definición, y en este sentido no cabe de ellos ninguna ciencia; pertenecen, sin embargo, al *intellectus rei*, pues pensando a Sócrates pensamos también su esencia en tanto que se concreta como, por ejemplo, ateniense. Es evidente que al decir que el ser, por no pertenecer a la esencia, es un accidente, nos estamos refiriendo a la esencia como objeto de definición, y no al más amplio concepto de esencia o quididad como complejo ideal jerarquizado de todas las notas que el ente realiza. Pero si esto es así, siempre cabría entender el ser —*accidens praedicabile*— de alguna forma como un modo de la esencia[61]. La distinción entre ser y esencia, es, sin embargo, mucho más radical y

---

[61] Por este camino, aunque a distinta profundidad, por así decir, han seguido al Aquinate múltiples autores tomistas: «Esse in creaturis semper est accidens praedicabile, ut patet ex thesi (cfr. p. 617): nunquam est accidens praedicamentale simpliciter nam accidens praedicamentale est nova essentia, quae superadditur alteri, modificans eam, cum 'esse' sit actus ipsius essentiae, quasi ultima eius evolutio; ideo 'esse' dici potest praedicatum essentiale late dictum». (J. Gredt, *Elementa philosophiae* (...), t. II, p. 11, n. 619.)

«La existencia de. la substancia creada no es un ser categorial, ni un *accidens praedicamentale*, sino únicamente un accidens logicum, en otras palabras, pertenece en el orden de la predicación al *quintum praedicabile*. Sobre esto llamó la atención Sto. Tomás con insistencia. Sólo de Dios, en quien esencia y existencia se identifican, se predica la existencia esencialmente, como ya había' dicho Boecio. A ninguna criatura corresponde la existencia, puesto que todas reciben la suya de Dios, ni como concepto genérico, ni como concepto diferencial. Está fuera de la esencia de la criatura: *aliquid non existens de essentia reí*; no entra en la definición de la criatura: *non ponitur in definitione creaturae*. 'Sócrates existe' quiere decir que la existencia corresponde a Sócrates como predicado accidental. Sin embargo, la existencia de la substancia creada corresponde a la misma substancia realmente existente y, por tanto, no es un *accidens ontologicum*, puesto que es la actualidad de la substancia o esencia misma: *actualitas cuiuslibet substantive,* como un coprincipio de la esencia realmente constituida». G. M. Manser, *La esencia del tomismo,* 2ª ed. esp., Madrid 1953, p. 627.

Así hasta llegar a afirmaciones más extremas en las que la distinción real queda al nivel de la distinción entre esencia y accidente: «Esse existentiae non est res alia secunda distincta ab essentia, ut discipuli multi S. Thomae (nescio an *S.,Th.*) habent pro comperto. Nam certe si existentia realiter distingueretur a me, illa Deus posset corrumpere me salvo, et per consequens tunc ergo existere sine re illa, atque adeo vanum est ponere aliud praeter me et mei partes,

alcanza por supuesto a la esencia en su más amplia comprensión: el ser es *aliud* no sólo respecto de la especie ideal, sino respecto de todo «lo que» el ente pone en lo real como /58 significación lógica; ya que el ser es sencillamente la posición absoluta de tal significación.

Tan radical es esta distinción que a partir de ahora el problema radica más bien en explicar cómo es posible la eficaz cooperación de estos dos términos en la constitución del ente real. Integrar principios tan heterogéneos, de forma que se mantenga incólume la unidad ontológica, será precisamente la clave a resolver. En este, sentido resulta desconcertante observar cómo esta distinción ha sido a veces calificada como la cumbre especulativa del sistema tomista. Con esto se deja de considerar que esta posición teórica, por más que sea fundamental en el pensamiento del Aquinate, plantea ciertos problemas cuya solución nos permite una nueva profundización en sus mismos fundamentos. La distinción de esencia o quididad y *esse* es el resultado del análisis ontológico, pues se pone de manifiesto a partir de la alteridad mutua de los términos en los que el ente ha sido descompuesto. Pero; aunque con esto se haya cubierto una etapa importante, se abre ahora por delante la tarea de reconstruir el ente mismo a partir de estos principios. Por ello, esta distinción no constituye ningún punto de llegada, antes por el contrario, el origen, harto problemático, desde el que hay que alcanzar la comprensión de la síntesis ontológica en la que surge lo real.

---

quo ego sim. Sed dicitur esse distingui ab essentia: sicut sedere ab homine: quia non est de essentia homini ut sit, quippe cum ante mundi creationem homo erat rationale». D. Soto Segobiensis. O. P., *Super libros Physicorum Aristotelis Quaestiones LII*, q. 2.

A pesar de las diferencias entre estas posturas se insiste en entender el ser como un predicado real; o como un concepto predicable. Y si esto es así, difícilmente se podrá evitar el tratamiento categorial de la idea de ser. Además, dé esta forma, aunque se admita una distinción de este ser respecto de la forma específica de la esencia, difícilmente —como ocurre en el último texto citado— se podrá distinguirlo de la esencia individual concreta, a no ser como parte de ésta.

4. Excursus: la cuestión del estatuto gnoseológico del «esse»

A fin de matizar mejor lo hasta aquí expuesto vamos a detenernos, siquiera sea para mencionarlo, en un punto de grave importancia, sobre el que volveremos detenidamente más adelante. Si, como decía Aristóteles, lo que una cosa es y su ser actual se alcanzan por distintas operaciones del entendimiento —demostraciones distintas—, el estatuto gnoseológico del ser actual se hace difícil de definir. El *esse* no forma parte del concepto —quididad— del ente, y carece en consecuencia de significación ideal. Pero carecer de significación ideal supone, por definición, la imposibilidad de ser pensado[62], ya que ideal es lo que puede ser objeto de una idea. Y si el ser no se puede pensar, ¿cómo llegamos a conocerlo?

Veamos, por ejemplo, cómo se alcanza el conocimiento de lo que Sócrates es. La unidad formal que define su concepto está, como idea, al alcance de la abstracción. Por ella se alcanza un objeto —el hombre— que pasa a ser el centro de gravedad del resto del proceso. A continuación, la experiencia sensible proporciona unos datos, ajenos ciertamente a la humanidad /59 de Sócrates —accidentales, por tanto—, pero que, a su vez, tienen un contenido ideal a partir del cual la mente puede obtener nuevos conceptos: así se llega de Sócrates a la humanidad, de Sócrates a la sabiduría, de Sócrates a la ciudadanía ateniense. Todas éstas son categorías simples independientes entre sí unas de otras. Ahora bien, el intelecto tiene ahora la capacidad de reflexionar de nuevo sobre la experiencia para realizar una síntesis de las categorías anteriormente obtenidas. El resultado de esta síntesis no responde a ninguna ciencia —pues la conexión entre las categorías no es necesaria—, sino a la experiencia sensible. En cualquier caso, el resultado es un complejo ideal de significaciones ordenadas, jerarquizadas y unificadas en la idea individual de Sócrates. A partir de aquí, es decir una vez que se alcanza este

---

[62] Cfr. R. Jolivet, *Tratado de Filosofía. III, Metafísica*, Buenos Aires 1957, p. 176: «Podría decirse; con otras palabras, que la existencia actual (*in actu exercito*) no puede aparecer jamás como un predicado; es, dice Sto. Tomás, *extra genus notitiae* (*De Ver*., q 3, a 3, ad 8); La existencia actual es el ser mismo; va unida con la esencia y compone con ella una totalidad existencial, que no puede devenir, como tal un objeto para la inteligencia, porque un objeto para la inteligencia es siempre una esencia o concepto».

objeto mental, el hecho de la existencia de Sócrates carece de significado en este complejo. Si ahora, por ejemplo, los historiadores llegaran a la conclusión de que no existió jamás, no solamente no cambia mi idea, sino que la idea absoluta, es decir independiente de cualquier pensamiento, de lo que Sócrates «hubiera podido ser», permanecería inconmovible. Y así concluimos que el ser no es objeto de ninguna idea.

¿Hemos de concluir entonces de aquí también que el ser no es en absoluto objeto del conocimiento? De ninguna forma. Igual que se ha explicado un proceso mental en el que la razón forma un concepto individual, sin referirnos para ello al hecho de la actualidad real de su objeto, se pueden ahora mostrar también actos en los que el objeto directo conocido es, precisamente, este acto real, sin considerar ahora en él sus condiciones formales.

Imaginemos una situación en la que una persona, que en la circunstancia concreta no nos merece mucho crédito, nos habla de un hecho que está ocurriendo, por ejemplo, que llueve. Estamos en una habitación interior y, tras oír la narración permanecemos sin tomar en serio lo que se nos cuenta, a pesar de que percibimos con exactitud el significado del mensaje transmitido y registramos la idea correspondiente. Ahora nos acercamos a la ventana y, al comprobar que es cierto, exclamamos: «¡Efectivamente!». ¿Ha cambiado en nosotros el contenido ideal que habíamos recibido en la narración? En absoluto. Nos encontramos ante un puro acto de conocimiento de existencia, en el que lo de menos es el «llover», lo importante es el «¡efectivamente!», que es expresión del impacto que la posición absoluta de tal hecho como real ha hecho en nosotros.

La actualidad real de un ente se escapa, pues, a nuestra capacidad de ideación, pero en modo alguno a nuestro conocimiento. Por tanto, queda abierta la pregunta por el estatuto gnoseológico del acto de ser, al haberse constatado, por un lado, que cabe un conocimiento de la existencia y, por otro, que éste carece de un carácter ideal. Es preciso conceder, por otra parte, que desde la situación aquí alcanzada él problema se presenta harto complejo. Pues, si por un lado es posible conocer el ser, este conocimiento se nos muestra por otro como la mera constatación de un *factum* absoluto que resulta opaco más allá de esta constatación- ¿Es el ser un simple *fac-* /60 *tum*? ¿Cómo sería

entonces posible una ciencia del ser? ¿Cómo es posible la metafísica, si el saber no puede ir más allá? Todas estas preguntas son otros tantos indicadores que nos muestran cómo el terreno ganado no es el definitivo. Se hace precisa una nueva profundización para alcanzar el fundamento de una teoría analógica del ser en la que se restablezca la conexión de éste con las categorías de su posición en el ente; pues sólo en tal conexión se hace definitivamente posible el acceso al ser para una ciencia que como tal se refiere primariamente a estas categorías.

5. «Excursus»: la esencia de Dios

Hasta ahora se ha hablado dé la esencia sin ningún tipo de limitación y se ha afirmado sin más, que se distingue radicalmente de la existencia, porque ésta no puede incluirse en aquélla como parte ideal. Sin embargo, la identificación en Dios de esencia y existencia es uno de los más firmes puntos de la doctrina tradicional. ¿Existe una contradicción entre esto y lo que hasta aquí se ha expuesto? Tratar, aunque sea también de pasada, este punto, servirá- de nuevo para matizar algunos aspectos importantes.

Efectivamente, se ha dicho que la esencia en sí misma se distingue absolutamente de la existencia. Ahora bien, esto no se opone a la afirmación de que en Dios la esencia se identifica con la existencia, porque en ambos casos se está hablando de esencia en un sentido radicalmente distinto. La esencia es el contenido ideal que las cosas realizan, pero sólo allí donde la existencia no basta para definir el ente, es decir, allí donde el ente se da según un modo que lo coarta a una determinada, significación. La esencia, lógicamente considerada, tiene en consecuencia un cierto carácter negativo. Dios es la infinita riqueza del ser, como acto ilimitado en el que el ente queda suficientemente fundado. En este sentido la existencia de Dios no precisa realizar un «algo», pues supera en su infinitud cualquier idea que se supusiese puesta en Él como real. Por tanto, si se entiende la esencia en su más estrecho sentido —y es a esta esencia a donde apuntaban las exposiciones anteriores—, entonces Dios no tiene esencia. Nada impide, sin embargo, entenderla en un sentido más amplio y afirmar que la esencia de Dios consiste en su pura actualidad

existencial, bien entendido que esto significa precisamente la ausencia de esencia tal y como se entendía en el primer caso.

Ahora caben dos posibilidades: o bien se insiste en que Dios no tiene esencia, en el sentido inicial del término, o bien se emplea equívocamente este término, afirmando de Dios el acto puro de existir como modo propio de ser —que en realidad no es ningún modo—; y entonces, por supuesto, su esencia es idéntica con su existencia. Ahora bien, esta equivocidad permite seguir afirmando que la esencia —como modo limitado de ser— es absolutamente distinta del *esse* por el que deviene existente. /61

Pudiera ocurrir que ambos empleos del término fuesen tan sólo provisionales, y que el estatuto ontológico de la esencia permitiese superar la dificultad. Esto está aún por plantear. De momento baste una respuesta provisional para una cuestión provisional.

6. «Esse» y esencia. Aproximación ontológica al problema de su distinción

Según la perspectiva desde la que esta cuestión ha sido planteada, la distinción de esencia y acto de ser surge en un contexto lógico-gnoseológico. Concluir de aquí que su alcance es puramente lógico sería, sin embargo, fundamentalmente falso. El término «distinción lógica» tiene además en la filosofía tradicional un significado muy concreto: no supone distinguir dos elementos de un objeto, sino diferenciar dos cualidades en el concepto que la mente forma de él. Es, por tanto, una distinción que no afecta a lo real, sino a la idea que la mente forma de ello: así, por ejemplo, cuando, por necesidad de nuestro modo de entender, diferenciamos en la unidad absoluta de la perfección de Dios diferentes cualidades. Que, en cualquier caso, la distinción que nos ocupa es de carácter diferente, es de evidencia manifiesta.

Afirmando que el origen de la cuestión es de índole lógico, se quiere decir, más bien, que, dado el carácter ideal según el cual se considera aquí a la esencia o quididad, al no ser el acto de ser una categoría inserta en este complejo ideal, resulta imposible que el ser del ente sea absorbido por el concepto formal que este ente pone como real. Esta afirmación, sin embargo, sobrepasa en sus consecuencias la esfera ideal, desde el momento que

implica en su origen la problemática de la fundamentación y causalidad del ente en cuanto tal.

La esencia es, como ya se ha dicho, algo más que un complejo formal: los contenidos ideales que en ella se engarzan responden a un orden que se rige segunda dialéctica de la fundamentación, de forma tal que toda esencia real tiene un núcleo específico —que correspondería a lo que habitual-mente se entiende por esencia— que regula y fundamenta el resto de los predicados en los que este principio se despliega posteriormente. Así, la humanidad en Sócrates es el principio que fundamenta el resto de sus contenidos reales, como su sabiduría, o su ser músico incluso[63]. Ampliando ahora el significado del término, se puede decir que la esencia es la unidad de significación de todos estos predicados reales. Estos vienen justificados por ella, y ella —unidad de una totalidad—, al dar razón de tales contenidos, /62 los incluye en sí como manifestaciones del despliegue particular de su unidad formal: abstracta en el origen y diversa y concreta al final de este proceso. La esencia es, como conclusión, no sólo complejo ideal, sino que lo es precisamente por ser causa y fundamento de lo que a partir de ella deviene en este ente real.

Ahora bien, puesto que el ser no es un predicado ideal, la esencia es neutra con respecto a él, es decir, no se puede recurrir a ella para explicar la actualidad ontológica del ente. De lo que resulta que el ser de una realidad carece en ella de fundamento intrínseco, pues *«omne autem quod convenit alicui* (en este caso el *esse*)*, vel est causatus ex principiis naturae suae, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aëre ex influentia solis»*[64].

---

[63] Es evidente que nos referimos aquí a una razón suficiente que baste para dar el fundamento de lo que es accidentalmente aleatorio. Es decir, la esencia —humanidad— es condición fundante de todos sus accidentes, ya sean necesarios —ser risible, p. ej.—, ya puramente posibles a partir de lo que la esencia presupone —ser músico— (cfr. Aristóteles, *Met*., VII, 4; 1030 b 5).

[64] Sto. Tomás, *De ente et essentia*, c. 4, n. 27: «Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturae suae, sicut risibile in nomine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aere ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esse causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cuius est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio».

El ejemplo que aduce aquí el Aquinate refleja con gran expresividad la dificultad que se sigue de lo hasta ahora explicado. El aire como compuesto químico se muestra indiferente ante el hecho físico de la luz. Esta «indiferencia», que resulta de la comparación de los términos, deviene a continuación «insuficiencia», tan pronto se establece una perspectiva desde el punto de vista de la causalidad. El hecho por tanto de que el aire se ilumine, impone la referencia extrínseca a un foco de luz que justifique la iluminación, foco que resulta así ajeno al aire, ajeno incluso al aire iluminado. De igual modo el análisis ontológico, en tanto que desemboca en la distinción que nos ocupa, proporciona el punto de apoyo para poner de manifiesto la indigencia de las cosas respecto de su posición como entes reales.

Esta indigencia se muestra en una doble perspectiva. En un contexto intrínseco, que el *esse* sea *aliud* con respecto a la esencia, supone una fractura tan profunda en el ente que la unidad de éste aparece en adelante al menos como cuestionable, pues «lo que» un ente es, al ser distinto de su acto de ser, es a la vez distinto del ente mismo. A su vez, el ente real no solamente es distinto de su esencia, sino que, puesto que ésta se distingue del *esse*, es también distinto de este *esse*. En cualquier caso, la fundamentación de una realidad ha de referirse, al menos provisionalmente, a dos órdenes divergentes, al parecer extraños entre sí, cuya síntesis exige una razón que el ente mismo (puesto que su razón se asienta en la esencia, es incapaz de proporcionar. Por otra parte, el complejo formal que nos da razón de la complexión del ente, fracasa al intentar justificar su realidad en cuanto tal; ya que *«oportet quod omnis talis res, cuius (esse) est aliud quam natura sua, habeat esse ab alio»*[65]. /63

El ser se asienta en una estructura en la que al menos uno de sus elementos —el *esse*—, al no poder fundarse en ésta, precisa de un fundamento externo. Y este fracaso del ente abre en él la famosa pregunta por la existencia: ¿por qué el ente, y no, más bien, la nada? De aquí entonces la segunda consecuencia, extrínseca esta vez, de la indigencia ontológica que provoca la distinción del ser y la esencia o quididad, a saber, la contingencia; que, como decíamos en el capítulo I, no es resultado de una evidencia inmediata, sino del análisis principial de lo real. Aquel ponerse a

[65] Ibidem.

existir, emergencia del ser como acto, en que veíamos se centraba el principio de lo real, se revela, al menos en el estadio en que esta realidad es accesible a nuestra experiencia, como injustificado; y nos fuerza por tanto a recurrir a una referencia externa que justifique su misma posición.

Sin embargo, la precariedad del ser tal y como lo alcanzamos en esta reflexión, no es el término final de la investigación metafísica. Las doctrinas que pretenden asumir como límite definitivo de la ontología la finitud del ser no consideran que el ente, bien que finito, es, como hemos visto, un cierto absoluto, que no nos permite detenernos en su inacabamiento. La posición absoluta que en su orden le es propia, exige para poder ser justificada, una apertura al infinito.

La clave tanto para resolver el problema de la unidad del ente como para encontrar este fundamento infinito que su absolutez exige, vendrá proporcionada por el principio responsable de su posición, que es el acto absoluto de ser, en cuya comprensión y la de sus relaciones con los otros principios vamos a procurar seguir profundizando en el siguiente capítulo./65

Capítulo V

PERFECCIÓN Y «*ESSE*»

1. La perfección como objeto de experiencia

El análisis ontológico tiene como finalidad alcanzar los principios que justifican los distintos aspectos de lo real. Observando así que la realidad es un «que» o un «algo» determinado se ha llegado a la materia y la forma como principios de esta determinación. Igualmente se ha visto que la realidad, más que una determinación, es una posición absoluta, cuyo principio es el *esse*, como acto por el que las cosas son, no esto o aquello, sino absolutamente. Con esto, sin embargo, no podemos dar por terminado el análisis ontológico, en la medida en que exista un aspecto de esta realidad que no venga inmediatamente explicado por estos principios. Y este obstáculo surge efectivamente con la noción de perfección que se nos da en la experiencia misma.

«Invenitur enim aliquid in rebus magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de alius huiusmodi»[66]. El más y el menos no es sólo en las cosas un atributo o resultado de la cantidad, sino que surge en la comparación más elemental como manifestación de un orden ascendente de lo real, en el que trasciende como un hecho metafísico la perfección ontológica que en mayor o menor grado los entes realizan. Este hecho se presenta, además, con la suficiente independencia como para que se pueda intentar a partir de él sacar algunas conclusiones que enriquezcan lo hasta ahora expuesto.

Es claro que no se trata aquí de un principio; al contrario, la perfección es lo causado por definición; pues, tal y como se nos presenta, exige automáticamente la referencia a un fundamento que dé razón de ella. Que este fundamento hay que buscarlo en los principios que ya ha aportado el análisis del ente, se ha de admitir en función del postulado general de que no hay que buscar nuevos principios si bastan los ya logrados. El concepto de perfección no traerá, pues, nuevos resultados en cuanto al número de éstos, pero va a ser la piedra de toque que nos ayude a matizar las relaciones /66 que guardan entre sí y, sobre todo, la

---

[66]Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q 2, a 2.

jerarquía según la cual se ordenan en el seno de la realidad que fundamentan.

Y todo ello porque la perfección no es tan sólo una parte a considerar en las cosas, como son, al fin y al cabo, al menos en principio, su modo de ser —que nada dice de su realidad—, o la existencia —que en cuanto tal es neutra respecto al modo de ser—. La perfección de un ente afecta a éste en su totalidad, mejor, supone un ente real con la puesta en juego de todos sus principios.

Aquí no cabe ninguna reducción. Si al comparar, por ejemplo, un caballo con otro, concluimos que uno de ellos es más perfecto, no podemos abstraer nada en éstos: la perfección atañe a la totalidad, y, por supuesto, supone tanto la existencia como el modo de ser de los entes comparados. Es cierto que se puede atribuir a entes ideales un determinado grado de perfección, pero en cualquier caso aquí es otro el problema, pues lo que se plantea es la cuestión de lo perfecto tal y como en la experiencia está ahí frente a nosotros. Cómo pueda ser perfecto lo que no existe, es un aspecto secundario y que, por supuesto, en nada afecta al hecho de que la perfección que se predica del ente real alcanza a éste como existente.

También se podría objetar que hay perfecciones que afectan sólo parcialmente a un ente, por ejemplo cuando se afirma que Ulises es más astuto que Aquiles, éste sin embargo es más fuerte. En este caso se puede abstraer la perfección en cuestión efectivamente como mera cualidad distinta a las demás, pero el ente sigue siendo afectado como un todo: es todo Ulises el que es más astuto que Aquiles, y todo Aquiles más fuerte que Ulises.

La perfección, pues, tanto en su consideración absoluta —un ente, sin más, es más perfecto que otro—, como en los aspectos parciales en que se concreta —un ente es en algo concreto más perfecto que otro—, es algo que mana del interior de lo real como resultado armónico de su más profunda complexión, de la síntesis, en definitiva, en la que los principios del ente se integran para constituirlo.

Supongamos ahora que una de las causas del ente resulta también responsable último de su perfección. En ella entonces, no sólo hemos encontrado el principio de lo perfecto; a la vez, al ser esta perfección manifestación de la síntesis constitutiva de lo real, hemos alcanzado también el elemento clave del sistema

principal, como núcleo original que define lo que es real: el *ontos on* de los clásicos, lo realmente real, que es meta del esfuerzo metafísico por dilucidar qué sea en sí esta realidad.

2. Aproximación a un problema interpretativo: el platonismo tomista

La primera consideración nos hace notar que la perfección que las cosas encarnan impone a éstas un carácter relativo. Más exactamente expresado, /67 esta perfección es el reflejo externo de algo que las cosas tienen más allá de sí mismas. Si yo veo, por ejemplo, dos caballos, de tal forma que puedo decir que uno es mejor que otro, he de concluir que estos entes no son algo cerrado en sí mismo; su forma particular de ser caballo remite a algo que los trasciende y que se presenta como medida según la cual podemos efectivamente decir que uno es mejor que el otro. Qué sea esto que trasciende al ente, dando cuenta a la vez del grado de su perfección, es lo que interesa ahora averiguar.

Es claro que nos situamos con este problema en el umbral mismo del que surge la filosofía platónica, pues es precisamente el concepto de perfección el motor que mueve todo el sistema académico, cristalizando en la idea como medida del más y el menos en la cualidad de las cosas.

La pregunta por la perfección, pues, al igual que el problema de la realidad, apunta en su mismo origen hacia una solución en sentido formal. Pues, ¿qué es la medida de lo perfecto sino la idea como paradigma regulador de lo concreto? Un caballo es así realización de «caballeidad», y, si es mejor caballo, es porque se acerca más en su modo de ser a esta forma que el otro término de la comparación. Sócrates es sabio porque realiza en alto grado la idea de sabiduría. Y así sucesivamente.

Sería prolijo probar aquí que esta profunda inspiración se halla presente en numerosísimas formulaciones, no ya de Sto. Tomás, sino del mismo Aristóteles; basta tan sólo hojear la Metafísica y su comentario tomista. El platonismo encuentra efectivamente asiento en toda la metafísica tradicional, aun cuando se mantenga la crítica contra unas formulaciones que se presentan como insuficientes. A consecuencia de esto, no son pocos los

pensadores que afirman esta continuidad, viendo, bien en Aristóteles[67], bien en Santo Tomás[68], los salvadores de un impulso platónico que se sitúa a la base de esta filosofía tradicional. /68

Son, efectivamente tantos los textos que parecen dar a lo ideal la primacía sobre todos los demás principios del ser, que; a primera vista, nos sentimos inclinados a aceptar esta armonía platónico-aristotélica como punto de partida, de ulteriores conclusiones interpretativas: la forma en tanto que idea, sería entonces la fuente de perfección metafísica, el centro del sistema; y no ya tan sólo respecto de la materia que en ella resulta absorbida; también el *esse* mismo se convertiría entonces en pura existencia, es decir, en mera efectuación de un contenido formal que, como sistema de perfecciones ya organizado, absorbe en sí una existencia; hasta el punto de poderse afirmar, siguiendo la, letra aristotélico-tomista, que la forma da el ser; no ciertamente en tanto que causa eficiente, pero sí en cuanto que en ella la existencia accede a la perfección ontológica.

---

[67] Cfr. Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*, Baseol-Freiburg-Wien, 1974, t. I, pp. 194-195: «Metaphysik im Sinn des Aristoteles treiben heißt (...) platonisieren. Ob ich sage, die Welt ist in der Idee oder die Idee ist in der Welt, lauft auf dasselbe hinaus. In beiden Fällen ist die Idee das Bestimmende. Im ersteren Fall hat die Sinnenwelt an ihr Teil, im letzteren Fall ist die Form in die Sinnenwelt anwesend und Bestimmt durch ihr Sein das Sein und Geschehen der Sinnenwelt (*agere sequitur esse*), sodass wiederum diese, was sie ist, nur durch die Form ist. Immer ist es die *Ousia*, die hier wie dort die Erscheinungen rettet. Es besteht in den Hauptpunkten eine erstaunliche Übereinstimmung des Aristoteles mit Plato, sodass man sich mit einigem Recht fragen kann, wo denn eigentlich der unüberbrückbare Gegensatz liegen soll (N. Hartmann). Daß die Übereinstimmung nicht genügend gesehen wird, liegt z. T. an der ständigen Polemik des Aristoteles gegen seinen Lehrer. Denn tiefer Eindringender wird es aber bald klar, daß diese Polemik auch hier häufig nur eine gesuchte ist».

[68] Cfr. C. Fabro, Participation et causalité, p. 194: « (...) la doctrine aristotélicienne de la causalité, limitée au devenir des causes du devenir sensible, est élargie et 'sauvée’ par son incorporation dans la participation, et non le contraire. Car l'acte d'*esse*, concept propre du thomisme (...), est dominé par et fondé sur la notion de participation. Quelles que puissent avoir été les obscurités, les déviations, les contradictions de la pensée de Platon et de ses développements dans le platonisme, il reste un fait que son intuition fondamentale de la participation résiste á toutes les attaques, et se conserve encore aujourd'hui (…). Ainsi, c'est précisément grâce à la notion de participation que l'acte aristotélicien lui-même peut être sauvé (...). Dans ce sens de la fondation de l'acte (...) saint Thomas est plus platonicien que saint Augustin, pour autant que lui (...) est arrivé là ou Platon aspirait parvenir».

Naturalmente aparece a continuación la otra cara de la interpretación. En ella se contempla el ser, no como complemento de la forma, sino como *forma formarum*; como, el acto de todo acto, y perfección de toda perfección. Aquí se habla un lenguaje distinto, que entra en flagrante contradicción con las afirmaciones que aparecen, en el marco del pensamiento formal tradicional.

¿Forma o *esse*, como alternativa para la última fundamentación de lo real? Esta es pues una cuestión que permanece abierta, no sólo en Sto. Tomás, sino, como consecuencia, también en el campo de la filosofía tomista hasta nuestros días.

Vamos a adentrarnos ahora en los textos del Aquinate, y se intentará mostrar que entre la postura tomista y la doctrina platónica hay un profundo abismo que nos permite hablar de dos sistemas de pensamiento diferentes en la raíz misma de su comprensión de lo real. Pero volveremos continuamente sobre problemas que surgen de esta, no digo duplicidad de inspiraciones, pero sí a veces falta de conciencia i de la originalidad propia que constituye la clave de la filosofía aristotélica-tomista, que es la noción de acto. Es esta falta de conciencia la que hace perder de vista que en Aristóteles el acto es, algo que alcanza ontológicamente mucho más; allá de la formalidad ideal; es esta falta de conciencia, heredada en Sto. Tomás, la que provoca problemas en la apreciación de las relaciones entre forma y *esse*; y es, por último, esta falta de conciencia la que hace que en el campo actual de la crítica tomista la distinción de esencia y *esse* continúe siendo un problema que está aún por resolver. /69

3. «Esse» y «perfectio» en Sto. Tomás de Aquino

La cuestión de la. *perfectio* se plantea en Sto. Tomás en un contexto innegablemente platónico, hasta el punto de que uno de los núcleos claves de su doctrina sobre este punto hay que buscarlo en el comentario al capítulo V del *De divinis nominibus*. El marco en el que estas cuestiones surgen es fundamentalmente teológico. Es decir, lo que al Aquinate interesa es mostrar bajo qué presupuestos es posible un conocimiento de Dios que, puesto que carecemos de cualquier experiencia directa de Él, ha de partir de la que tenemos de las cosas creadas como efecto de su acción omnipotente. El proceso dialéctico de esta teología es

conocido: se trata de afirmar de Dios las perfecciones creadas, negando el modo finito en que éstas se dan en la creación y sublimándolas a continuación en la unidad infinita del Creador[69]. El fundamento metafísico de este proceso dialéctico parece tomado a la letra de un diálogo platónico: *«quacumque enim perfectione creatura habeat, fit per hoc in Dei participatione, qui quasi proponitur et offertur omnibus ad participandum»*[70]. Tan clara es la relación, que Sto. Tomás se refiere, ahora a los platónicos para corregir algo que no puede ser acogido en su sistema teológico, a saber, la pluralidad de participaciones, que rompería la unidad de lo divino[71] Y aquí aparece Dionisio, y el Aquinate se adhiere a él, que consiente con ellos en poner estas perfecciones en sí como causas trascendentales de las perfecciones participadas, y disiente sin embargo en tanto que éstas *«non dicit esse, diversa, sed unum principium quod est Deus»*[72].

El sistema platónico ha sido con esta unificación de los participados, ciertamente corregido, pero en absoluto alterado en sus fundamentos. Por lo /70 demás, se resuelve con esta corrección los múltiples problemas que de la citada multiplicidad se derivaban y que ya el mismo Platón planteaba en el Parménides.

---

[69] Cfr. Sto. Tomás, *CG*, I, 30.

[70] *CG*, I, 29.

[71] Cfr. *In Dion. de div.*, c. V, lect. 1, n. 634: «Platonici, ante omnia participantia compositionem, posuerunt separata per se existentia, quae a compositis participantur; sicut ante nomines singulares qui participant humanitatem; composuerunt hominem separatum sine materia existentem, cuius participatione singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant quod, ante ista viventia composita, esset quaedam vita separata, cuius participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam; et similiter per se sapientiam et per se esse. Haec autem separata principia ponebant ad invicem diversa a primo principio quod nominabant per se bonum et per se unum».

[72] *In Dion. de div.*, c. V, lect. 1, n. 634: «Dionysius autem in aliquo eis consentit et in aliquo dissentit: consentit quidem cum eis in hoc quod ponit vitam separatam per se existentem et similiter sapientiam et esse et alia huiusmodi; dissentit autem ab eis in hoc quod ista principia separata non dicit esse diversa, sed unum principium quod est Deus, sicut supra dixit». — Cfr. también In l. de Causis, lect. 18: «Secundum Platonicos primum ens; quod est idea entis est aliquid supra primam vitam, idest supra ideam vitae, et prima vita est aliquid supra primum intellectum idealem. Sed secundum Dionysius; primum ens et prima vita et primus intellectus sunt unum et idem, quod est Deus. Unde Aristoteles in duodecimo Metaphysicorum primo principio attribuit quod sit intellectus et quod suum intelligere sit vita, et secundum hoc ab eo omnia habent esse, vivere et intelligere»

Sin embargo, permanece todavía como dificultad la diversidad de participaciones que impide la unidad del participante. Pues, si efectivamente el hombre es racional por participar de la inteligencia divina, y ser vivo por participar de la vida divina, pero ambas cosas se realizan en dos momentos metafísicos diferentes, la unidad del hombre sería accidental. Por lo demás, aún no se ha explicado cómo es posible la unidad de lo participado en Dios, y la respuesta a ambas cuestiones es la misma.

Si de Dios podemos predicar múltiples perfecciones y resulta que éstas son de cualquier forma una, ha ocurrido necesariamente un proceso en el que una de estas perfecciones se ha hecho responsable de todas las demás. Ahora bien, si esto es así en lo participado, ¿por qué no en las participaciones mismas? Es decir, participando esta perfección se apropiaría el participante de todas las demás que en ella se unifican. En efecto, *«per se esse est dignius quam per se vita, et per se sapientia per hoc quod quaecumque partícipant alus participationibus* —las distintas perfecciones— *primo participat ipsum esse (...) nam etiam ipsa vita (por ejemplo) est ens quoddam»*[73]. Por esto, no sólo toda participación se hace a través del *esse*, los entes *«participat ipso per se esse»*[74], porque el ser del ente supone como condición de toda perfección y como fundamento de ella el hecho de la existencia.

Se habla aquí de dos participaciones diferentes que hay que distinguir convenientemente para entender el pensar del Aquinate. En primer lugar, se trata de la participación de las perfecciones en el ser, por cuanto que éstas son principios de lo real

---

[73] *In Dion. de div.*, c. V, lect. 1, n. 634: «Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter: primo quidem, per hoc quod quaecumque participant ipsum esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse, prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus earum.,Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius participant ipso esse, sed, quod magis est, omnia quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi quibus existentia participant, participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum, idest forma participata ad subsistendum et durandum. Unde cum vita sit quoddam existens, vita etiam participat ipso esse».

[74] Ibídem.

«inquantum sunt et principia sunt»[75]. Es en este orden, digamos horizontal, donde se cumple el proceso de unificación que /71 interesa tanto a Dios como a las criaturas (se entiende proceso dialéctico y no físico; Dios es, por supuesto, uno, sin necesidad de ningún proceso de unificación). Lo real, en definitiva, no es un añadido de perfecciones, sino el despliegue multidimensional de un núcleo metafísico original, que incluye a éstas en la unidad de su posición originaria. Es decir, en propiedad no se trata aquí de una participación, sino de una *«explicatio»* o apertura a lo complejo de lo que en el origen es una unidad metafísica.

La otra participación, que se realiza en un sentido vertical, se refiere a la incorporación de la criatura a la *perfectio*; incorporación que tiene como conducto el *esse*, al ser éste el elemento en que se integra toda perfección. Es decir, participando el *esse*, y precisamente en esta participación, accede la criatura a las perfecciones que le competen[76], de forma tal que el principio de este *esse* es a la vez causa de todas las perfecciones: *«et sic patet quod Deus per ipsum esse omnia causat»*[77]. La participación del ser es, pues, la primera nobleza ontológica de la criatura finita, comprendiendo en ella todas las otras formalidades[78].

---

[75] *Ibid*., c. V, lect. 1, n. 638: «Sic igitur, Deus, eminentius esse habens ex seipso, per quamdam similitudinem inter alios effectus prius fecit esse quod est, idest ipsum secundum per se esse, et per ipsum esse fecit subsistere omnia quaecunque sunt: per hoc enim unumquodque est causatum a Deo, per suum esse ex Deo et non solum alia existentia causata participant esse, sed etiam ipsa principia existentium participant esse, inquantum sunt et principia sunt. Et primum competit eis esse secundum se et postea quod sit principia aliorum».

[76] Cfr. *ibid*., n. 633: «Hoc est ergo quod dicit, quod ipsum esse propositum est creaturis ad participandum ante alias Dei participationes. Quamcumque enim perfectionem creatura habeat, fit per hoc in Dei participatione, qui quasi proponitur et offertur omnibus ad participandum; sed per prius participatur quantum ad ipsum esse, quam quamcumque aliam perfectionem: et ipsum per se esse est senius, idest primum et dignius eo quod est per se similitudinem divinam esse».

[77] *Ibid.*, n. 639: «Ergo si ista quae principia aliorum, non sunt nisi per participationem essendi, multo magis ea quae participant ipsis, non sunt nisi per ipsum esse. Et sic patet quod Deus per ipsum esse omnia causat».

[78] Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité*, p. 226: «La participation á l'*esse* est la première noblesse ontologique de la créature finie. Elle est compréhensive de toutes les autres formalités et fondement de leur participation, en sorte que l'*esse* est vraiment le nom propre de Dieu, parmi ceux qui se prennent des créés, c'est-à-dire des 'processions créés', dont Dieu est la cause totale».

El *esse* deviene en este contexto el elemento clave de la realidad, el principio supremo que ordena y jerarquiza la síntesis que da lugar al ente. Se recupera en esta doctrina la unidad del ser querida por Parménides, no ya como unidad monolítica, refractaria a las evidencias de diversidad y movimiento que nos proporciona la experiencia sensible, sino como desarrollo plural de la unidad ontológica. Todo lo que es se refiere al ser, es ser en su origen, de forma tal que este ser abraza todas las perfecciones, allí donde se revela como ser en sí, como ser subsistente: en Dios[79]. De Dios a las criaturas, por un lado, y entre las distintas perfecciones formales entre sí, se esta- /72 blece entonces una continuidad ontológica que salva todos los abismos y garantiza la unidad de lo real.

Observemos ahora en qué posición histórica nos encontramos, porque hay que reconocer que es sumamente peculiar. Parménides establece el ser como núcleo metafísico absoluto al que accedemos por fuerza ele la razón especulativa, y llega así a un desarrollo doctrinal en el que se pierde el contacto con la realidad móvil y múltiple que nos muestra la experiencia. Platón desconecta de este esquema al tomar como punto de partida dialéctico precisamente esta realidad sensible, que se convierte en asidero por el que nos elevamos a la eternidad inmutable de los principios. Platón, sin embargo, mantiene la unidad de lo real como una meta a alcanzar, como un anhelo que en la obra académica fracasa, al consagrar esta dialéctica en el cielo empíreo la diversidad y multiplicidad del mundo sensible. A través de Dionisio y Proclo encuentra Sto. Tomás la solución del problema, según se acaba de ver; pero no, al menos aparentemente, cambiando los presupuestos platónicos, sino sencillamente corrigiendo algunos aspectos que dificultaban alcanzar la meta que

---

[79] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q 4, a 2: «Deus est ipsum esse per se subsistens: ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem: sed si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo *esse* habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit».

ya Platón mismo se había propuesto[80]. ¿Qué es el ser en este contexto sino una idea, la *forma formarum* que integra en sí todas las demás? ¿No se rige acaso por la misma dialéctica de la participación? ¿Qué impide, pues; afirmar con Fabro[81] que, a través del Ps. Dionisio y Proclo, la doctrina tomista del *esse* se inserta en un marco metafísico de inspiración fundamentalmente platónica?

4. Problemas lógicos en torno a la noción de «esse»

La solución a estas preguntas, de cuya respuesta depende, la interpretación fundamental de la metafísica tomista, impulsa a una nueva reflexión sobre estos puntos que ponga de manifiesto el sentido último de esta doctrina.

Lo que Sto. Tomás quiere decir se despliega en dos afirmaciones diferentes. Por una parte, afirma que todo lo que es, es ser, y por tanto que toda perfección, o no es nada, o es ser. El ser es, pues, el principio común de todo lo que no es nada, y por tanto condición de perfección. Ahora bien, el Aquinate afirma mucho más: *«Omnis autem perfectiones pertinent ad per-* /73 *fectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta: sunt, quod aliquo modo esse habent»*[82]. Es decir, no sólo la perfección es, sino que precisamente por ser, es tal perfección. Es por esto que el ser es lo más noble[83] y causa de toda perfección; lo más común y, a la vez, lo que más vehementemente[84] afecta a lo real. Ahora bien,

---

[80] Cfr. Platón, *Sofista,* 253 d-e: «Para aquél que es capaz de la ciencia dialéctica su vista es suficientemente penetrante para percibir una forma única desplegada en todos los sentidos a través de una pluralidad de formas que cada una permanece distinta; una pluralidad de formas, mutuamente diferentes, que una forma única envuelve exteriormente; una forma única difundida a través de una pluralidad de conjuntos y sin romper su unidad. Ser capaz de esto, es saber discernir, género por género, qué asociaciones son, para cada uno de ellos, posibles o imposibles» (se sigue en este texto la traducción de A. Dies, Platón. *Oeuvres complètes*, Paris 1969).

[81] Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin,* Paris-Louvain 1961, p. 222.

[82] *S. Th.*, I, q 4, a 2.

[83] Cfr. Sto. Tomás, *In I Sent*., d 17, q 1, a 2, ad 3.

[84] Cfr. *In III Sent*., d 30, q 1, a 2: «In omnibus illud quod est commune, vehementius est: sed illud quod est proprium plura complectitur actu; et perfectio communis est in hoc quod se extendit ad illa quae complectitur proprium, ut genus perficitur per additionem differentiae: sicut *esse* vehementius

aquí se afirma algo que todavía está por demostrar; o, si se supone una demostración, esta no concluye. Si se dice que lo perfecto es ser, y que, por tanto, el ser es la causa de la perfección, habría que admitir razonamientos del siguiente corte: la racionalidad supone en el hombre la animalidad, luego la, animalidad es causa de la racionalidad. Es decir, habría que suponer que los géneros son más ricos que las especies, o que son causa de la riqueza de éstas.

Nos enfrentamos aquí con un problema lógico de la primera magnitud. Un término predicable tiene dos propiedades que definen el alcance de esta predicación y su contenido. Se considera en él, por un lado, la extensión, cómo expresión cuantitativa de los sujetos a los que alcanza esta predicación; por otro lado, la comprensión, como reflejo de la riqueza lógica que encierra lo predicado. Es clásica ahora la regla que afirma que ambas funciones se relacionan según una proporcionalidad inversa, pues es claro que cuantas más notas se incluyan en el término —a mayor comprensión— más reducido será el ámbito de su aplicación —menos extensión—, puesto que es precisamente el individuo concreto el reflejo de una pluralidad formal cuya síntesis da lugar a su modo individual de ser en tanto que diferente de los demás[85]: Si se quiere ahora abarcar toda la riqueza formal de este individuo en un concepto, habrá que recoger en éste precisamente todo lo que le distingue de los demás, reduciéndose, pues, las posibilidades numéricas de atribución de tal concepto. Desde un punto de vista lógico, el precio que ha de pagar un término para poder decirse de muchos, es decir de ellos menos. Por esta razón, concluye la teoría lógica clásica, los términos superiores del árbol lógico —de máxima extensión— son pobres en su contenido; son potencias llamadas a diluirse en la actualidad

---

inhaeret quam vivere et tamen vivere aliquid complectitur actu, quod *esse* non habet nisi in potentia; unde perfectio *esse* est secundum quod se extendit ad vitam».

[85] No se pretende afirmar con esto que la pluralidad formal sea, al modo escotista, el principio de individuación; la pregunta por este principio queda abierta como pregunta por la causa de la citada síntesis. Ahora bien, que en el individuo existe una pluralidad (dejemos este término en su máxima ambigüedad formal) —forma substancial y formas accidentales— que viene unificada en su atribución a un sujeto común, esto es un punto indiscutible.

de las diferencias por las que acceden a la perfección propia de la especie.

Hasta aquí la lógica. Ahora volvamos a la doble afirmación de la doc- /74 trina tomista. En su primera parte —toda perfección es ser— no sé encuentra nada que objetar. Pero cuando afirmamos que, precisamente por esto, el ser es causa de la perfección de sus formas, se entra con ello en flagrante contradicción con los principios lógicos que acaban de ser expuestos. Según ellos, el ser, al ser el término más extenso posible, supone una indeterminación que anhela ser absorbida en la perfección de unas formas que lo rescaten de su incapacidad de afirmar algo de los sujetos a los que compete. El sentido lógico del ser lo vio muy bien Hegel al afirmar que, puesto que le correspondía la máxima extensión, su comprensión era mínima, es decir, se identificaba con la nada. Si ahora decimos, por el contrario, que la afirmación del ser es lo máximo que podemos decir —por ejemplo— de la perfección de Dios, y que la riqueza de un ente se mide en la riqueza de su ser[86], se ha de reconocer que esta nueva posición exige una adicional explicación a lo dicho hasta el momento. Es decir, el paso, en la doble afirmación citada, de un momento a otro exige una justificación, pues, lejos de ser evidente, este paso parece contradecir los principios lógicos más elementales.

5. Inversión ontológica del concepto de perfección: el «esse» como acto

Cualquier manual tomista contestaría inmediatamente a esta objeción con una respuesta que es ya un tópico y que corre riesgo de ser aducida sin que se saquen de ella todas las consecuencias que encierra: el *esse*, se diría, es el acto existencial de toda realidad, y no un género lógico.

Si se pasa por aquí sin profundizar hasta las últimas consecuencias de esta afirmación, se ha pasado por alto la clave de la metafísica tomista. Por lo demás, es ésta una respuesta en sí misma oscura: lejos de ser una evidencia, es más bien una conclusión por alcanzar.

[86] Así, dice Rahner, «Seine Unbegrenztheit ist nicht die der leeren passiv empfangenen Möglichkeit, sondern die der schon immer besessenen Fülle aller denkbaren Bestimmungen». (K. Rahner, *Geist in der Welt,* p. 187).

Ya en el anteriormente citado texto del comentario al Ps. Dionisio daba Sto. Tomás como razón por la que el *esse* es más noble que cualquier otra perfección el que tal perfección es *ens quoddam*. Mas no sólo esto —si así fuese entraríamos en una vía lógica cuyo final ya conocemos—, ello es precisamente así —continúa— porque el *esse «comparatur ad eam* —a la perfección— *ut actus earum»*[87]. Aquí el ser se matiza ciertamente como fuente de toda perfección, pero no en cuanto receptáculo lógico en el que cabe todo lo que de alguna forma no es nada, sino considerado precisamente en su razón de acto. El ser qué nos interesa, es decir, el que incluye en sí toda perfección ontológica, es el ser *simpliciter dictum* que se identificaba con el acto. Sólo /75 ahora, puesto que este ser es acto, se puede decir en consecuencia que tal ser es perfecto: *«quia omnis actus perfectio quaedam est»*[88]. Lo que significa que no es el ser la causa de la perfección, sino la actualidad de éste como momento absoluto en que se sitúa como existencia. Si ahora, tras haber visto que *«intantum est autem perfectum unumquodquem inquantum est actu»*[89], consideramos además que el *esse «est actualitas omnis rei»*[90], se puede concluir *a fortiori* que el *esse* es, precisamente como *actus essendi*, la causa última de toda perfección. Y así el ser que se considera no es un género, porque no es en primera línea un atributo, sino una posición de realidad.

¿Y por qué es una cosa perfecta en la medida en que está en acto? Volvamos para aclarar esto al ejemplo de los cien táleros de Kant, para preguntarnos qué es lo que nos interesa de ellos. Si afirmamos que cien táleros consisten en ser unas monedas con unas determinadas características, estamos en la línea de desarrollar una ciencia económica; pero estas monedas así observadas no alcanzan su eficacia como entes. Lo que nos interesa en ellas es su existencia actual, que es garantía de realidad. Esto es, cien táleros son «la existencia» de cien táleros, de forma que la «cientalereidad» es el despliegue modal de este hecho metafísico original de la existencia. La realidad se resuelve consecuentemente en existencia de realidad; ésta es la perfección absoluta

[87] St. Tomás, *In Dion. De div*., c. V, lect. 1, n. 634.
[88] *S. Th.*, q 5, a 3.
[89] *S. Th*., I, q5, a 1.
[90] Ibidem.

que sólo en un desarrollo posterior según la forma[91] se plurifica en la diversidad de matices y cualidades que la experiencia constata. Es tan sólo en este punto donde ha de situarse el *actus essendi*, no como género, sino como principio absoluto de lo real qua real. Y es también aquí donde la actualidad que este *esse* significa se presenta como la causa de toda perfección.

No puede ser más radical la inversión del concepto de perfección que con respecto al platonismo representa este punto de la doctrina tomista. Para Platón la perfección es un *«eidos»*, un contenido ideal cuya existencia resulta indiferente: es la forma en su idealidad la que fundamenta de alguna manera la existencia. En la metafísica tomista, por el contrario, bascula radicalmente el centro de gravedad: la forma de la realidad pasa a ser algo secundario que se refiere al elemento clave, constituido precisamente por la realidad de la forma, por la existencia como fuente de la perfección que a esta forma compete. Y ahora, puesto que el *esse* es acto de toda perfección, y el acto por el que es tal; es decir, porque la perfección es, no la cualidad de una existencia, sino la existencia —*esse*— de una cualidad, este *esse* se revela como origen focal de toda perfección, como totalidad de lo perfecto, bien en su infinitud subsistente en Dios, bien en el modo concreto del ente finito. El *esse* es, por tanto, la integración de toda perfección en tanto que acto original cuya emergencia es el origen de lo perfecto en cuanto tal[92]. /76

---

[91] Cfr. *CG*, III, 66.

[92] Sobre esta inversión del concepto de perfección en torno al «*esse*» como acto, cfr. F.Inciarte, *Forma formarum*, pp. 109-110 y 119-129; «Seit dem Augenblick, in dem Thomas als Akt ausschließlich das *esse* annimmt, kann er keine Formalität, und sei es auch die jeweils höchste (Leben gegenüber Sein, Wahrnehmen-können gegenüber Leben usw.) für sich betrachtet, als schon aktuell bzw., als die Aktualität der niederen ansehen. Diese Rolle wird jetzt von dem *esse* übernommen, welches sich somit ebensosehr als die Aktualität aller Akte und Formen zeigt wie bei Aristoteles die Seele als Form (und somit gleich als Akt) aller Formen aufgetreten war. Und hatte bei Aristoteles die Seele als *enérgeia* für die höchste Einheitlichkeit der *ousía* und damit für den höchst möglichen Sinn von Sein außer Gott gestanden, so fungiert dementsprechend das *esse* bei Thomas als Garant für diese höchste Einheitlichkeit und Seiendheit alles Seienden. Bei Aristoteles war die Seele einerseits nur sie selbst (und folglich verschieden von dem Körper); andererseits aber war sie, gerade weil nur sie selbst, zugleich das Ganze, und zwar in dem höchst möglichen, zuhöchst einheitlichen Sinn. Und genauso steht es bei Thomas: Dass das *esse*; nur, es selbst

Si Aristóteles llegó a ser consciente de la originalidad de esta concepción, originalidad que incluso al Aquinate parece escapársele en múltiples textos, es un problema interpretativo que se escapa del ámbito de esta tesis; pero, que su concepto de acto es la clave del arco conceptual que acabamos de exponer, resulta, por lo dicho anteriormente, indudable. Por eso, no es fácil entender la tesis de C. Fabro en lo que respecta a la interpretación histórica del Aquinate. Inmediatamente después de afirmar que «el progreso principal de la noción tomista de *esse* consiste precisamente en tratar el *esse* como 'acto' y en declararlo como perfección *kat'exokhén*, continúa: «la responsabilidad de esta revolución metafísica de la que es, autor Sto. Tomás, se determina especialmente en las dos fuentes neoplatónicas señaladas al comienzo de su actividad científica: el Ps. Dionisio y Proclo[93].

Es clara ciertamente una cosa: Aristóteles es por inspiración un naturalista que indirectamente se enfrenta con el problema de Dios como condición y principio de la *physis*; que le interesa como tema. La inspiración académica, qué duda cabe, es, por el contrario, radicalmente teológica; lo cual provoca una coincidencia temática con el Aquinate. Sto. Tomás se enfrenta ciertamente con muchos problemas que ya habían sido abordados por los plató- /77 nicos; pero siempre de forma tal que en la solución

ist. (*distinctio realis* von *esse* und *esse*ntia bzw. von *esse* und reiner Form) besagt gerade, dass es das Ganze des Seienden in dem höchsten Sinne der *perfectio perfectionum* ist» (pp.128-129).

[93] C. Fabro, *Participation et causalité*, p.222: «Le progrès principal de la notion thomiste d'*esse* consiste précisément á traiter L'*esse* comme 'acte'; et á le déclarer *perfectio kat'exokhén* ce qui constitue une véritable révolution par rapport á toutes les principales formes historiques de la philosophie, qui concentrent. 1'acte sur la forme et sur l'*esse*nce. Par contre saint Thomas pose, antérieur á l'*esse*nce, L'*esse* comme acte actualisant premier. Dans un premier groupe de textes l'acte d'*esse* est présenté comme 'acte premier et ultime', il est l'actualité de toute forme et nature, L'acte plus formel et le plus simple. Dans une autre série de textes, L'*esse* est présentée comme ce qu'il y a dans les choses de plus intime et de plus profond et comme l'achèvement de toutes les perfections. L'*esse* est donc ce qui il y a de 'plus parfait' dans la réalité, et le nom le plus propre (ou le moins impropre, si l'on préfère) que nous puissions donner à Dieu est celui d'*Ipsum ESSE subsistens*, qui est L'*ESSE sine adjecto* ou l'*ESSE* PER *ESSE*NTIAM. La responsabilité de cette révolution métaphysique, dont saint Thomas est l'auteur, se détermine spécialement dans les deux sources néo-platoniciennes signalées au début de son activité scientifique, le Pseudo-Denys et Proclus».

de estos aparecen continuamente las fórmulas del Estagirita. Así, no nos podemos dejar engañar por esta coincidencia temática e incluso de vocabulario, cuando la solución aparece en una dirección totalmente opuesta.

Se ha reconocido que el problema de la perfección es un tópico académico; se ha reconocido también la importancia de las fuentes neoplatónicas, por su aportación de elementos importantes para la solución de tal problema; pero es ahora, precisamente en esta solución, donde Sto. Tomás rompe radicalmente su connivencia platónica. El ser no es ninguna idea, el ser es lo contrario de una idea: es la posición de ésta como real más allá de su contenido formal, de tal manera que esta posición es la que dignifica como acto el contenido. Entre platonismo y tomismo media así el enorme abismo de la realidad. Esta los separa tan radicalmente corrió puede separar al tomismo del idealismo trascendental. Pues es esta realidad actual del ser en la existencia la que proporciona la columna vertebral de lo que se conviene en llamar el sistema aristotélico-tomista. Es así que Aristóteles parece estar del lado de acá del citado abismo, mantendremos en consecuencia, al menos sea provisionalmente, la validez de esta famosa fórmula.

6. El «esse» intensivo: ¿es posible una idea del ser?

La inversión metafísica que en el concepto de acto como perfección se lleva a cabo en el pensamiento tomista, importa, ya se ha dicho, un problema gnoseológico de primera magnitud. Sí se observa el proceso conceptualizador por el que se alcanza el conocimiento de las ideas abstractas, encontramos en él una tendencia centrífuga por la que el conocimiento, a partir de los datos que la experiencia toma en lo concreto, trasciende la individualidad de esto concreto para instalarse en una idea general, idea que puede ser predicada a continuación. El ser no puede ser alcanzado así, pues este proceso es de carácter abstractivo, es decir, elimina de su objeto —en un proceso generalizador que desde el individuo se eleva a los géneros superiores— todo lo que no atañe a la formalidad considerada, empobreciendo con ello progresiva mente la riqueza lógica del concepto alcanzado: el ser sería así tan sólo él género lógico supremo.

El ser, como ya se ha visto, carece por lo demás de contenido formal: significa una pura posición, accesible a la mente tan sólo en el acto por el que reconocemos su presencia. ¿Es imposible entonces dar a esta «intuición» un contenido significativo? Esta pregunta tiene como respuesta un sí y un no.

La capacidad ideativa por la que la razón alcanza los conceptos, tiene como, objeto las cualidades o perfecciones formales: humanidad, sabiduría, libertad, etc. El ser no es una cualidad. Luego de momento no hay posibilidad de alcanzar una idea del ser. Ahora bien, el ser es el acto de toda cualidad, y por ello la causa de toda pluralidad de perfecciones; no siendo éstas, en defi- /78 nitiva, sino el despliegue formal de su original perfección metafísica. ¿No es posible encontrar una vía accesible a la razón que nos lleve de las perfecciones formales a su fundamento metafísico?

El problema se plantea así: la razón contempla la realidad al revés, es decir, tiene ante sí el despliegue del ser en la perfección formal, cuando lo que interesa ahora es, no este despliegue, sino su origen; no la forma de las realidades, sino la realidad de las formas. Si la razón, ahora, no se detiene en su función natural, es decir, en la contemplación de tales formas, sino que en un proceso sintético Íntegra éstas en su origen posicional, podemos alcanzar lo que Fabro llama una reflexión intensiva sobre aquella presencia de ser que se citaba anteriormente; de modo que sea contemplado este ser no ya como una presencia muda, sino precisamente como principio de la perfección de las formas, esto es, en una tensión que lo orienta hacia la riqueza formal en la que el ser se especifica; y todo ello de tal manera que en esta presencia se nos presente, por así decir, también la multiplicidad formal integrada en la unidad de esta noción de ser.

Ciertamente, la mente tiene capacidad para aprehender el ser, al menos como supuesto de sus objetos mentales, por lo que *«illud quod primo cadit in apprehensione intellectus est ens»*. Todo lo que el intelecto aprehende, puede ahora ser referido a este ser, *«et ideo cum apprehendit essentiam alicuius entis, dicit illam essentiam esse ens; et similiter unamquamque formam generalem vel specialem, ut: bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis»*[94]. Pero obsérvese que este ser no está ya en la línea por

[94] Sto. Tomás, *De Ver.*, q 21, a 4, ad 4.

la que se continúa el proceso de abstracción hacia los géneros supremos, sino que, al contrario, se sitúa como supuesto —*quod primo cadit*— de este proceso. Cuando ahora le atribuimos todas las perfecciones formales se invierte precisamente el proceso: se deja de ascender de lo particular a lo general para recoger la generalidad de los conceptos en la intensidad individual de la presencia concreta del ser.

Es a todas luces imprescindible citar en este punto a Cornelio Fabro como pensador al que la actual metafísica tradicional debe el desarrollo de este concepto intensivo de ser. Aunque los fundamentos tomistas son indudables, se ha avanzado sin embargo en este punto mucho más allá de donde el Aquinate había dejado la investigación. Y si un ejemplo se puede aducir de la capacidad de continuar progresando que tiene esta filosofía, éste sería indudablemente uno de ellos.

La razón de ente, dice Fabro, como la primera que se presenta a la mente, va sujeta a todas aquellas determinaciones particulares que corresponden a los distintos entes o modos del ente. En este momento puede intervenir la reflexión metafísica que se centra en esta *«ragione di ente»*, «en cuanto que es criterio y luz (*formale quo*) para determinar el valor ontológico de aquellas determinaciones». Y aunque la mente pueda progresar hacia las más variadas y ricas determinaciones, esta razón de ente permanece «trascendente» /79 a todas, queda aún abierta a otras determinaciones, «porque todo puede ser comprendido en el ámbito de su 'irradiación' inteligible». El ser planta, hombre o asno, dicen del modo de ser particular, «y sin embargo todos son del ser». Si por tanto yo tengo ahora copresente en la mente los diversos modos «en los cuales se actúa en concreto y. en particular el acto de ser, y hago en mi mente como una 'sinopsis', puedo tener del ser la idea de la 'formalidad suprema', que es síntesis y 'totalidad absoluta' a resguardo de toda formalidad particular». Así, mientras el ser confuso de la reflexión ordinaria es el punto de partida del pensamiento esta «*ragione di Essere*» no es en absoluto confusa o indeterminada, sino que posee un contenido plenamente inteligible, por decir plenitud de actualidad e inteligibilidad[95].

---

[95] Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité*, p. 256: «Le passage á la limite de l'*ens* à l'*esse* embrasse toute l'étendue du *magis et minus* dans la sphère de

Es a este proceso a lo que Fabro llama «reflexión intensiva» —por oposición a la abstracción total, «extensiva»—, pues en ella «la razón (de ser) a que se llega no deja escapar ninguna de las perfecciones positivas de los inferiores, sino que tiende a verlas unificadas a todas»[96]. /80

---

l'*esse* essentia, qui culmine dans la position absolue de l'*Esse separatum*: ainsi l'émergence de l'*esse* se réalise moyennant l'intensification de l'étant avec ses perfections formelles réelles».

[96] C. Fabro, La nozione (...), pp. 140-1: «Si è detto che la ragione di ente è la prima che si presenta alla mente. Con il procedere della coscienza esse va soggetta a tutte quelle particolari determinazioni che corrispondono ai vari esseri o modi di essere; a questo momento può intervenire la riflessione metafisica, che si attacca alla 'ragione di ente', in quanto è criterio e lume (*'formale quo'*) per determinare il valore 'ontologico', di quelle determinazioni: E nella riflessione metafisica ci si accorge che, benché la mente possa progredire alle più varie e ricche determinazioni, la ragione di ente resta a tutte 'trascendente', rimane cioè sempre inesauribile ed aperta ad altre determinazioni o ancora, perché tutto può esser compreso nell'ambito della sua 'irradiazione' intelligibile. Ne consegue che la 'ragione di ente' sta ad indicare una perfezione e formalità, alle quali viene applicata; l'essere pianta, l'essere asino, l'essere uomo, dicono dei modi di essere particolari, e l'uno non è convertibile con l'altro. Eppure tutti sono 'dell'essere'; ma sono finiti tutti, e per questo ciascuno può esser detto essere accanto agli altri, perché è essere in un modo ed esclusione degli altri. Ma io ben comprendo, al lume della ragioni di essere, che questa limitazione che l'essere riceve in concreto non è devota all'essere, in quanto è essere, ma soltanto alla formalità determinata alla quale va unito e che lo specifica.— Per tanto se ora io tengo compresenti nella mente i vari modi nei quali si attua in concreto ed in particolare l'atto di essere, e faccio nella mia mente come una 'sinossi', posse avere dell'Essere, l'idea della 'formalità suprema' che è sintesi e 'totalità assoluta' a riguardo o tutte la formalità particolari. Mentre l'essere confuso dell'ordinaria riflessione è il punto di partenza del pensiero, e la ragione proporzionale di essere è l'oggetto formale della metafisica, che determina la posizione e lo svolgersi dei problemi, quest'ultima ragione d'Essere, segna come un termine dell'induzione metafisica, il quale insieme posse ulteriori problemi. Questa ragioni di Essere, non è più qual cosa di confuso e d'interminato, ma ha in sé un contenuto pienamente intelligibile, anzi perché dice pienezza di attualità, è pienezza d'intelligibilità. In relazione ad esse, tutti gli altri modi di essere, dai più universali fino ai particolari, appaiono come coartazioni e negazioni parziali, che sono più o meno degradante secondo che più o meno s'avvicinano all'Essere, per la negazione delle imperfezioni e dei limiti. Sotto questo punto di vista, tutta la visione intellettuale del mondo si trasforma e si ordina a formare come una 'armonia razionale' degli esseri. Si potrebbe chiamare questo processo, come vuole qualche autore moderno, astrazione integrativa, anche se forse i termini astrarre-integrare, sotto l'aspetto etimologico, sembrino escludersi; si potrebbe forse meglio chiamarla 'riflessone intensiva', in opposizione all'astrazione totale, estensiva, in che la ragione (di essere)

Obsérvese que esta elaboración no termina en una idea formal plenamente elaborada. Lo qué se puede llamar —entre comillas— el «concepto» de *esse* resulta, como dice Fabro, de una doble convergencia: «la una como plenitud absoluta de todas las formas y perfecciones, como *esse* intensivo formal (...), la otra como acto originario (...) que no se encuentra en la línea recta de una mera potenciación formal, sino que exige el 'pasaje a lo otro', a la inefable energía primordial que se hace emerger sobre la nada»[97]. Es esta tensión entre el campo formal y el *actus essendi* como posición absoluta dé realidad, la que da a nuestra idea del ser un a modo de contenido, que nos permite de alguna manera hacerlo objeto de la razón, por más que «este, por así decir, nacimiento primordial del ente nuestro conocimiento no lo penetra, sino apenas lo sospecha y lo toca (*attingit*) en la reflexión metafísica y en ciertos estratos más profundos, pero muy pasajeros, de nuestra vida interior»[98].

Poco queda que añadir a esta magistral exposición de Fabro. Sólo insistir en que es precisamente este «apenas tocar» el acto originario de toda realidad la chispa que enciende el proceso en el que la mente realiza esta «reflexión intensiva». Sólo así podemos escapar a la fuerza lógica que impulsaría a contemplar el, ser como el género supremo de la realidad. Quizás se pueda matizar la postura de Fabro insinuando la posibilidad de una intuición metafísica fundamental en la que se nos abre el ser como esa posición absoluta que para leí conocimiento abstractivo era pura presencia muda de realidad. Esta intuición tiene su origen en la sensibilidad, pero sobre ella se vuelca de inmediato la facultad ideativa del entendimiento, al descubrir en esta presencia la fuerza originaria de toda perfección que él pueda descubrir formalmente. Hablar, pues, de una intuición del ser sería, quizás, mucho afirmar. La intuición, fuertemente enraizada en la experiencia sensible, no da ideas: tan sólo presencia inmediata. Del ser, por el contrario, tenemos ciertamente una idea en cierto sentido formal. Es incuestionable, sin embargo, que existe una intuición elemental de realidad como presupuesto de todo co-

---

a cui si arriva nulla lascia perdere delle perfezioni positive degli inferiori, ma tende à venderle unificate tutte quante».

[97] C. Fabro, *La nozione (...)*, pp. 202-203.

[98] Ibidem.

nocimiento, un «ser-ahí» del ser como pieza mágica cuyo encantó y sugerencia despierta la reflexión en la que alcanzamos la apenas alcanzable noción del ser que a nuestro entendimiento le es dado conseguir.

Descubrir esta presencia de lo real como acto, es el punto de apertura de la metafísica; quedaría ésta impedida como posibilidad a toda actitud filosófica que bloquee el acceso a esta intuición. /81

7. El ser como plenitud de perfección

Todo esto apunta hacia una afirmación sobre la que volveremos en el siguiente capítulo, a saber: existe sólo, en último término, una única, omnipresente y omnicomprensiva perfección, y ésta es la existencia como posición absoluta de realidad. Allí donde hay ser en sentido absoluto, donde se encuentra un acto, está reunido en la posición de realidad que ello comporta todo lo que de una forma u otra podemos llamar perfecto. Esto es evidente en el caso concreto de Dios: diciendo de El que es, como ser subsistente y sin limitación alguna, es decir, afirmando de El con verdad el juicio de existencia más sencillo posible: «Dios es», afirmamos de Él, sin necesidad en sí de nuevos juicios explicativos, toda posible perfección. Porque, no sólo es perfecta una cualidad en la medida en que es: esta perfección además no consiste más que en ser.

Que esto se dé de otra forma en las cosas finitas, es decir, que en ellas decir ser no quiera decir *eo ipso* la suma de toda perfección, depende de que se logre demostrar que el citado juicio —«A es»—, así expresado, no se puede afirmar con verdad de las cosas creadas. /83

Capítulo VI

LA DOBLE RAÍZ DE LA ACTUALIDAD

1. En torno al juicio «A es»

El ser no es solamente un principio metafísico, un objeto exclusivo de la especulación filosófica, como si fuese algo abstruso y ajeno a las preocupaciones cotidianas de los hombres. Muy por el contrario, resulta como verbo el vocablo más empleado en todas las lenguas de la humanidad: lo primero que se aprende en la primera lección de un libro de idiomas. Es quizá por su situación de presupuesto de todo mensaje, por lo que corre el peligro, en, efecto, de ser dado por supuesto, sin que se reflexione sobre su significado propio. Así pues, hemos de preguntarnos qué sentido hemos de dar a su predicación.

Recurramos para ello, en primer lugar, a la fórmula puramente intransitiva, es decir, a aquella en la que se afirma de algo, sin más, que «es», como «Sócrates es» y «Dios es», y tratemos a continuación de integrar en esta predicación los resultados alcanzados a lo largo del capítulo anterior. Veremos como consecuencia, que afirmando de un ente su ser, se afirma en ello la suma de todas las perfecciones según las cuales este ser se puede desarrollar. El ser es la resolución intensiva de toda perfección, y, si se predica sin más, supone una posición absoluta de realidad tal que su energía ontológica resulta infinita. Aquí infinito califica un mero hecho, a saber: que no se ha puesto límite alguno al ser que se predica; y, puesto que ser es ser perfecto, la perfección de semejante ente resulta, consecuentemente, igualmente infinita. Es decir, en el juicio «A es» no se hace sino poner el *esse* como absoluto subsistente, de forma que no le puede faltar ninguna de las perfecciones que al *esse* competen[99]. Como, por otra parte, un ente así entendido no puede haber más que uno, ya que sería idéntico con un supuesto «otro», se conclu- /84
ye que en el juicio «A es» nos las habernos con Dios mismo: prin-

[99] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q 4, a 2: «Manifestum est enim quod, si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem: sed si calor *esse*t per se subsistens, non posset ei aliquid de*esse* de virtute caloris. Unde, cum Deus sit Ipsum esse subsistens, nihil de perfectione *esse*ndi potest ei deesse».

cipio último de realidad y causa transcendente de toda perfección. «A es» quiere, por tanto, decir siempre «Dios es». Por eso «el Ser» es el nombre más adecuado de Dios, puesto que en él se encierra toda perfección. Pero no sólo eso: expresado en la fórmula bíblica —«el Ser que es»—, indica además el nombre propio de Dios, el nombre que a nadie más compete[100].

Que la afirmación «Sócrates es» no está del todo en orden, lo hace sospechar la circunstancia de que juicios de esa forma, o bien son raros así expuestos, o se recurre para este caso en muchos idiomas a un verbo diferente, como, por ejemplo, «existir». A Sócrates se le puede ciertamente atribuir la existencia como manifestación del hedió absoluto de su- posición como ente, pero de Sócrates, y así de todo otro ente aparte de Dios, no se puede decir sin más que sean.

El uso normal del verbo ser es, por el contrario, un uso predicativo en el que se afirma algo de alguien. Sócrates es, pero es hombre, o sabio, o animal. Se pueden llevar estas predicaciones al límite, afirmando al final que Sócrates es un ente y, con ello, que existe absolutamente; pero este ente que se afirma recoge ahora el resto de las predicaciones posibles en Sócrates, como cualidades formales que encierran la energía ontológica en los límites de un modo de ser finito. Este ser del ente sigue siendo, en principio, la resolución de toda perfección, pero en tanto que modalizado en determinadas cualidades, su posición no supone la afirmación infinita de éstas, sino sólo de aquéllas que según su forma le competen. Es por esto que no se puede afirmar del ente finito sencillamente que es, sino que hay que añadir en esta predicación las formalidades, que lo especifican.

El ser, por derecho propio, es decir, en sí mismo considerado, tiene un carácter absoluto que trasciende la finitud con que viene dado en las criaturas. Tal y como se nos muestra la consideración del juicio «A es», esta finitud se manifiesta a la razón metafísica como un accidente en el sentido, trágico de la palabra: una desgracia en absoluto necesaria, pues lo que al ente en sí compete es la infinita energía ontológica que nombramos con la palabra «Dios». Sto. Tomás afirma expresamente esto y en relación, además, con la noción de acto. Si Dios es acto, *«est autem actus infinitus»*, pues el acto sólo puede ser finito por dos causas:

---

[100] Cfr. *Éxodo*, 3, 14.

bien por voluntad del agente, bien por ser recibido en un recipiente finito. Es así que nada de esto ocurre en Dios, luego *«ipse est actus purus»* e *«ipsum esse suo»*[101]. Es decir, lo que Sto. Tomás /85 supone es que, mientras no se demuestre lo contrario, un acto supone el máximo de actualidad, a saber, la -perfección ontológica infinita que se expresa en el juicio «A es».

La mente, pues, encontrando en la experiencia al ente como un absoluto, se ve arrebatada por el carácter trascendente que al ente finito afecta en tanto ente, elevándose con él hacia lo absoluto infinito, no sólo a la busca de la causa última de ese ente finito, sino para encontrar su «lugar natural» que viene dado por la posición subsistente e ilimitada del ser.

Así resulta al final tener razón Parménides, para quien el ser era por derecho propio uno, infinito e inmutable. Sólo el camino de acceso hacia Él ha sido diferente; es decir, no desde la lógica, sino desde la experiencia de lo real como existencia. Y ahora, efectivamente, nos encontramos en la misma situación que los Elatas; pues la pregunta, una vez que se ha accedido al Ser, no es ¿cómo es posible Dios?, sino ¿cómo es posible la diversidad finita?

2. Ente y límite

Que la causa de la diversidad de lo real tiene que ver con la idea de límite es ya una vieja idea de la filosofía clásica[102]. Lo distinto supone por definición un límite que lo separe de aquello respecto de lo cual se diferencia. El problema surge al plantearnos ahora cuál sea el sentido que a este límite corresponda.

---

[101] Sto. Tomás, *De Pot.,* q 1, a 2: «Deus autem est actus infinitus, quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis; sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis; sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus.actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed a se ipso; neque finitur ex alio recipiente, quia cum nihil potentiæ passivæ ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo; est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Unde patet quod Deus est infinitus; quod sic videri potest: Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile esse equi, vel cuiuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit ¡n aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi; sed totum esse in se habet».

[102] Cfr. Platón, *Filebo*, 16 c-d y 30 c.

Tanto Platón cómo la doctrina aristotélica de la forma entienden de alguna manera la limitación como un principio positivo de realidad. La forma resulta en éste contexto la diferencia cualitativa que permite a las cosas ser rescatadas de la caótica indeterminación material. Realidad es, pues, el límite formal de esta indeterminación.

Por más que sea cierto que Sto. Tomás recoge en gran medida esta postura, el sentido último de su desarrollo doctrinal viene orientado de un modo distinto. Es claro, afirma, que las cosas no se distinguen entre sí por el ser, puesto que todas convienen en ella. Para que lo real se diferencie, habría que añadir algo al ser. Pero esto es imposible[103], ya que nada puede ser /86 añadido al ser que esté fuera de él como diferencia respecto del género, desde el momento en que integra en sí todas sus posibles diferencias. La situación es, por supuesto, radicalmente distinta a la que se producía en el caso de las relaciones materia-forma, pues en este caso la materia podía ciertamente ser diferenciada por la forma, al añadir ésta una cualidad que actuaba rompiendo la indeterminación.

Ahora bien, hay algo que siendo distinto del ente puede actuar como principio diversificador suyo, y esto es el no-ente[104]. Lo cual ocurre realmente, puesto que el límite de una cosa con otra no radica en lo que positivamente son; pues en esto —una cosa consiste en ser— se identifican ya, sino en lo que no son, y más concretamente en que la una «no es» lo que la otra «es», y viceversa. Puesto que el ser, que es fuente de toda positividad, no puede ser limitado positivamente, ha de serlo a través de la

---

[103] Cfr. Sto. Tomás, *CG*, I, 26: «Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse speciferetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem, vel quod res differant per hoc, quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile, quia enti non potes fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode»

Cfr. también, *CG*, II, 94; *De ver.*, q 10, a 11, ad 8.

[104] Cfr. *In Boeth. de Trin.*, q 4, a 1: «Non potest autem esse quod ens dividatur ab ente inquantum ens. Nihil autem dividitur ab ente nisi non ens. Similiter etiam ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis».

negación: *«ab hoc ente non dividitur hoc ens, nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis»*[105].

Se trata, en definitiva, de recortar la infinita perfección que al ser en cuanto tal compete, de forma tal que su dinamismo metafísico se vea constreñido a un modo finito de ser[106].

Nos encontramos, con esto, literalmente en las antípodas de un pensamiento platonizante. En esta perspectiva tomista el límite es también la causa de la diversidad, pero se trata en este caso de un límite constrictivo que impone al ente su finitud, al modular lo perfecto en la determinación de una cualidad concreta. En el platonismo se parte de lo imperfecto —materia—, se añade la cualidad diferencial que lo limita, y se accede así a lo perfecto que es la forma. Aquí se parte de lo perfecto —el ser—, para llegar a lo imperfecto —el ente finito—; pero no por añadir cualidades, sino por constreñir éstas: la cualidad formal concreta no es resultado de sumar una perfección, sino de coartar a un modo finito la perfección universal del ser[107].

La finitud de lo que no es el *ipsum esse subsistens* supone como consecuencia una, composición entre el ser y el «cómo» de este ser, de forma /87 que es el «cómo» lo que actúa como límite negativo de éste. En este sentido, la composición de cualidad esencial y *esse* en los entes finitos no se alcanza solamente, como se ha visto, a través del análisis de los principios —en cuanto que la esencia no da razón del *esse*—, sino que resulta condición misma de su finitud. Basta conceder ésta para que haya que aceptar una frontera, que no es otra que el modo de ser denominado esencial, en donde el ser se recibe y se limita[108].

---

[105] Ibidem.

[106] Cfr. *In l. de Causis*, lect. 5: «Ipsum autem esse participatum vocat finitum: quia non participatur secundum totam infinitatem universalitatis suae; sed secundum modum naturae participantis».

[107] El *Liber de Causis* (prop. 17) decía a este respecto que el «esse est per creationem, et aliae perfectiones superadditae per informationem». Es decir, todo lo contrario. Para el platonismo el ser es una condición ontológica mínima que ha de elevarse a la participación de las perfecciones formales trascendentales que le son sobreañadidas. Cualquier comentario sobra.

[108] Cfr. Sto. Tomás, *De Ver.*, q 21, a 6: «Cum esse creaturae non sit suum esse, oportet quod habeant esse receptum; per hoc eorum esse est finitum et terminatum per mensuram eius in quo recipitur».

Aquí argumenta el Aquinate en cierta forma por el revés, es decir, parte de la distinción *esse* creatura para concluir que el ser se hace finito en la *receptio*.

Y puesto que esta frontera viene dada en este caso por la negativa constricción de lo que en ella se contiene, se pone de manifiesto que es *a radice* absolutamente otra a lo que abarca.

3. La forma como modo de ser: perfecciones formales y perfecciones trascendentales

El principio metafísico que se responsabiliza de la diferenciación de lo real continúa siendo a todos los efectos la forma, por la que lo real se clasifica en géneros y especies. Es precisamente por ser *«quiddam determinatum ad speciem»* por lo que la forma es *«determinativa ipsius esse»*[109], pues el ser de la criatura *«est coharctatum et limitatum per hoc quod est receptum in natura determinatae speciei»*[110].

Esta posición de la forma como constricción del ser, nos permite dar un paso adelante en la comprensión de la idea de perfección, resolviendo a partir de aquí un interesante problema que se plantea en la consideración de las perfecciones reales tal y como se nos muestran en la experiencia. Se ha visto que toda perfección compete al ser, y que por tanto por ser Dios el *«ipsum* */88* *esse subsistens»* las podemos predicar de Él. Existen, sin embargo, cualidades que gozan de la condición de tales sin que se puedan afirmar como perfecciones de Dios, ni siquiera en su límite infinito. Así, por ejemplo, no se puede decir de Él que sea infinitamente, ágil, por más que un hombre más ágil sea más

---

De cualquier manera, lo importante es que el ser es finito, y esto es un hecho comprobable. Que de aquí sé concluya lo que Sto. Tomás toma como punto de partida, es decir, la distinción respecto de la mensura in quo *recipitur*, es un modo de argumentar igualmente válido, como hace por ejemplo Fabro: «La creatura —possiamo chiamare ormai con questo termine l'ente finito— risulta, da quanto abbiamo cercato a più riprese di mettere in vista sotto vari aspetti, come contrassegnato da una finitezza ed insufficienza radicarsi in una composizione reale di soggetto e forma, di potenza ed atto. Questa composizione è la condizione reale e trascendentale del suo stesso essere, di cui fonda, ad un tempo, la consistenza e la deficienza» (C. Fabro, La Nozione (...), p. 330). Forma de argumentar que sigue exactamente igual Sto. Tomás en otros textos: «Quia tamen qualibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse (...) Manifestum erit quod ipsa forma inmateriale subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud» (*In Boeth. de Hebd*., lect. 2, n. 34).

[109] Sto. Tomás, *In Boeth. de Hebd.*, lect. 2, n. 34.

[110] *De spiritualibus creaturis*, a l, ad 15.

perfecto que otro que posea en menor grado esta cualidad. Hay posturas tradicionales que dirían que esto, no entra en consideración, al tratarse de una cualidad material que ya viene afectada por la imperfección de la materia, de forma que sólo *secundum quid* puede ser considerada perfección. Se puede, sin embargo, aducir ejemplos en los que perfecciones independientes de la materia tampoco pueden ser atribuidas a Dios[111], como puede ser el caso de la agilidad mental o capacidad de seguir con prontitud un razonamiento deductivo.

La razón de este aparente problema radica en la ambigüedad con que se usa el término perfección. En algunos casos se le emplea para designar auténticas perfecciones que resultan de la positividad del ser. En otros se nombra con él imperfecciones que proceden de su constricción. Así, mientras bondad, belleza o libertad son perfecciones reales —y por tanto Dios es sumamente bueno, bello y libre—, la agilidad o discursividad son propiamente imperfecciones que resultan de la limitación formal. La agilidad no es sino constricción—en mayor p menor grado— de la ubicuidad u omnipresencia —tanta mayor agilidad cuanta menor constricción—, y la discursividad, como expresión de agilidad mental, es constricción de intuitividad, que sería el grado máximo de racionalidad.

Las perfecciones ontológicas se han de dividir, en consecuencia, en dos grupos diversos, según que trascendiendo el límite formal se refieran al ser en cuanto tal, alcanzando allí donde éste alcanza —perfecciones trascendentales—, o según que resulten de la limitación de éste por la forma —perfecciones formales o predicamentales[112]. /89

---

[111] Y no sé trata aquí de perfecciones que resulten de la abstracción de especies, como cuando digo que la humanidad es una perfección. En sentido propio estos abstractos son especies y se perfeccionan por la diferencia que los determina respecto del género próximo. Si se quiere expresar la perfección propia del hombre hay que hablar de racionalidad, y entonces, aunque Dios no sea infinita humanidad, le conviene por supuesto la infinita racionalidad.

[112] Coincido en este punto tan fundamental con Rahner cuando, dice: «Thomas kennt 'Wesenheiten' nur als begrenzende Potenz des esse als realen Grund und Ausdruck dafür, dass das esse im einzelnen Diesda nicht in seiner unbegrenzten Fülle gegeben ist. Darüber hinaus sind sie nichts. Darum werden dem *esse* nicht indem Sinn weitere Bestimmungen zuteil; dass es durch sie vervollkommnet, aus leerer Unbestimmtheit zu erfüllter inhaltlicher Bestimmtheit gebracht würde. Solche Bestimmungen sind entweder mit ihm als ihm solchem

4. Forma y participación.

Es interesante observar cómo desde esta perspectiva tan ajena a un planteamiento platónico se recupera el concepto de participación, como pieza importante de la metafísica tomista. El sentido que corresponde en el tomismo a este concepto no puede ser más objetivamente literal. Si un ente se encuentra formalizado, *«cum sit quiddam determinatum ad speciem non est ipsum* esse *commune, sed participat illud»*[113] *«secundum quemdam determinatum* ess*endi modo qui convenit huic generi vel huic speciei»*[114].

La participación no aparece aquí pomo un principio de realidad, sino como la fría constatación de un hecho, a saber, que el ente finito no es todo el ser, en el sentido de la infinitud subsistente de éste, sino sólo una «parte»: la que está encerrada en el

---

notwendig zukommende mitgegeben (*perfectiones simplices*), (...)oder sie sind nur einschränkende Grenzen der Fülle, die das Seins an sich hätte» (K. Rahner, *Geist in der Welt*, pp. 170-171).

[113] Sto. Tomás, *In Boeth. de Hebd.*, lect. 2, n. 34: «Si ergo invenientur aliquae formae non in materia; unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinatio ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse. Puta secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas inmateriales esse altioris gradus quam sint rationes sensibilium, ut Aristoteles voluit: unaquaque enim illarum, in quantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla eorum erit vere simplex».

[114] *De substantiis separatis*, c. 8. n. 87: « (...)ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum».

límite de su forma[115]. La participación no es entonces /90 sino el estado que compete a lo formal, estado en él que el ser asume en este ente concreto la condición propia de su forma en un acto por el que, saliendo más allá de sí mismo, se hace finito, se baja y se esparce en lo real[116].

---

[115] Cfr. Sto. Tomás, *In Boeth. de Hebd.*, lect. 1: «Est autem participare quasi partem capere, et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud».

Esta parte es, sin embargo, ella misma totalidad en la medida en que el ser es uno E indivisible; no totalidad infinita, sino modulada y contracta. Cfr. F. Inciarte, *Forma formarum*, pp. 114-115: «Teilnehmen an Etwas bedeutete für Proclus so viel und nur so viel Haben dessen, woran man teilnimmt. Dabei muss das Wort ‘Haben' in dem schwachen Sinn genommen werden, in dem es sich scharf gegen jeglichen Sinn von 'etwas sein' abhebt. Bei Thomas ist es anders: Teilnehmen schließt bei das Sein nicht aus, sondern ein. Durch ihre Teilnahme an Etwas ist es nicht so, dass die Dinge einen Teil dessen, woran sie teilnehmen, bloß 'haben'; durch die Teilnahme an Etwas sind die Dinge das, woran sie teilnehmen. Durch die Abschaffung der Procluschen Trichotomie und den damit einhergehenden Ausfall eines selbständigen mittleren Bereiches, bei dem allein ein *essentialiter praedicari* am Platze wäre, wird nicht nur das Reich der Gründe, sondern auch dasjenige der Einzeldinge an einen Ort verweisen, wo das Sein —wenn wir das *kat'hyparkhin* so umschreiben dürfen— beide Male in sein Eigentum tritt und zu Hause ist. *'Nihil probibit id quod per participationem dicitur, substantialiter praedicari'* (*In Boeth. de Hebd.*, lect. 3, Nr. 45). Es ist nicht so, dass die Dinge als *entia per participationem* den Grund bloß 'haben'; auch nicht so, dass jene. diese nur zum Teil sind. Die Dinge sind der Grund (das Sein ist ihnen zu eigen, und das So- oder Sosein ist ihr Wesen: Sie sind wesentlich die oder jene Form) und nicht ein Teil von ihm. Alles was sie sind ist Sein, und alles was sie sind —und zwar in jedem Teil ihrer selbst—, kann deshalb nicht wiederum ein Teil des Sein, weil das Sein unteilbar ist. Alles, was sie sind, ist folglich —und zwar auch wiederum in jedem Teil ihrer— das ganze Sein und nicht Teile von ihm. Sie sind das ganze Sein, da das Sein sich nicht aufteilen lasst, aber sie sind es je nur teilweise. Im Gegensatz zu 'zum Teil' wird hier 'teilweise' in einem Sinn gebraucht, der kein quantitatives Verhältnis impliziert. Die Tatsache, dass die Dinge je das ganze Sein sind, schließt nur dann keinen Monismus ein, wenn man Ausdrücke wie Seinsmodi, Einschränkungen des Seins oder Seinsbestimmungen nicht so versteht, als handle es sich daher entweder um Teile oder aber um weitere Determinationem des Seins. Denn das Sein lasst sich nicht nur nicht teilen; es lasst sich ebensowenig in sich selbst weiter bestimmen, wenn anders es als *actus actuum et formarum* die größte Fülle oder Bestimmtheit ist».

[116] Es probablemente Fabro con su teoría de la «Diremtio» tal y como la expone en su libro sobre participación y causalidad, el autor que más ha profundizado en este punto de la doctrina del ser. Por lo demás sus opiniones las encontramos ya claramente expuestas en su obra sobre la participación: «Nelle

La forma tiene, pues, no solamente una función negativa. A la vez, al constreñir el ser, lo sitúa como principio finito. Y si nos situamos ahora en la perspectiva del origen del ser, se puede afirmar que Dios tiene necesidad de la forma para poder crear, pues de lo contrario sería otro Dios —otro ente infinito— el resultado de su acción. Es así, en función de este papel mediador de la forma, que podemos dividir la realidad en dos mitades, según se sitúe más acá —Dios— o más allá de la forma —criatura finita—.

Resumiendo: este principio formal es la condición necesaria y el vehículo de inserción del ser en el mundo[117]; y para nosotros, criaturas finitas, es también el medio —ciertamente indirecto, pero a la vez el único— por el que accedemos al ser en cuanto tal; pues a la vez que su expansión en el cosmos, la forma es la manifestación finita de su perfección[118]. /91

5. Acto y forma

Una vez alcanzado esté punto surge una importante cuestión, tanto para el curso de esta investigación como en lo que respecta a su significación histórica. Al decir que todo acto significa posición de ser, se ha identificado en capítulos anteriores el *esse* con tal acto, haciendo del ser precisamente el principio de la actualidad en absoluto. Ahora bien, en su pura idealidad la forma no solamente se distingue del ser, sino que es incluso la negación misma de su infinitud. Y por otra parte, la forma es calificada

---

creature l'atto di essere, che sopra abbiamo chiamato forma pura, *forma formarum*, átto primo ed assoluto, viene ad abbassarsi et assumere, quasi per una benevola condiscendenza, le condizioni proprie dell'essenza e del soggetto che lo riceve: in altre parole, l'atto di essere nelle partecipazioni create viene veramente ad abbassarsi, a sparpagliarsi, perdendo, più o menò, dell' intensità formale che ad esse compete per diritto, come *forma separata*» (C. Fabro, La noztone (...), p. 330).

[117] Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité*, p. 360: «Ainsi la forme devient l'intermédiaire métaphysique dans la communication de l'*esse* participée, qui dérive directement de l'*esse* par essence».

[118] Cfr. Ibid., p. 245: «L'*esse*, comme *actus essendi*, est participée par les étants en leur essence: il est l'acte et la perfection de l'essence, mais en même temps c'est l'essence, qui le détermine et, en le limitant, l'insère dans le tout réel. L'expansion de l'*esse*, les perfections de l'*esse* ne sont connues qu'indirectement, moyennant précisément l'essence, la diversité générique, spécifique et individuelle (...) (a l'infini!) des essences».

tanto en Aristóteles como en Sto. Tomás como el acto de la materia, en tanto que determina ésta y se constituye con ello en el principio de su perfección. La pregunta se plantea ahora en una doble dirección; en primer lugar: ¿puede la forma como distinta del *esse* ser en absoluto acto? Si es así, hay que decir cómo; en segundo lugar: aceptando que la forma sea acto, ¿es el acto formal distinto del *actus essendi*?

Dejemos la primera pregunta para más adelante y demos por supuesto con la tradición que la forma es en efecto acto. La segunda cuestión exige sin embargo una inmediata respuesta, ya que contestándola afirmativamente se está suponiendo un modo de ser acto que habría que entender como independiente del *esse*, al que hemos calificado como principio de toda actualidad. Ambas posturas son incompatibles. De modo que, o bien se revisa toda la teoría del acto hasta aquí expuesta, o se ha de demostrar que él acto formal en tanto que es acto no se distingue del *actus esse*ndi que constituye alenté como existente.

Pues bien, que efectivamente no cabe hablar de dos actualidades, se demuestra por la misma definición de acto. Si se ha dicho de él que es el existir de las cosas *—to hyparkhein to pragma—*[119], se puede concluir que *«nihil habet actualitatem nisi inquantum est»*[120]. Luego en consecuencia la forma *«non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur»*[121]*. «Unde ipsum*

---

[119] Aristóteles, *Met.,* IX, 6; 1048a 31.

[120] Sto. Tomás. *S. Th.*, I, q 4, a 1, ad 3: «Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum: sed magis receptum ad recipiens. Cum enim. dico 'esse' hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum: non autem ut illud cui competit esse».

[121] *De Pot.,* q 7, a 2, ad 9: «Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerare ut in potentia materia existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum».

esse *est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum»*[122]: *«non enim bonitas* —perfección trascendental— *vel humanitas* —perfección predicamental— *significamus in actu, nisi prout significamus eam* esse*»*[123]. /92

Ahora, afirmo yo, si el acto es esto que con literales textos tomistas acaba de ser expuesto[124], e, insisto, esto lo es por definición, entonces es preciso excluir la posibilidad de un acto formal y exclusivamente formal, en el que la forma alcanzase una eficacia actual por sí misma en cuanto distinta del *esse* y, por tanto, independientemente de este principio. De lo contrario, se hace preciso admitir un uso absolutamente, equívoco del término acto, cuando decimos acto formal y *actus essendi*[125]

La actualidad es por el contrario la posición del ser como existencia, de tal forma que esta existencia —*esse*— significa *«illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absoluta»*[126].

---

[122] S. Th., I, q 4, a 1, ad 3.

[123] *S. Th.*, I, q 3, a 4: «Esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam»

[124] Cfr. *supra*, cap. III.

[125] Esta equivocidad se da, por ejemplo, cuando se dice que la diferencia específica es el acto del género en sentido lógico (en el ente concreto esta actualidad tiene un sentido ontológico y. es propia actualidad). Aquí no hay en absoluto actualidad metafísica, desde el momento en que lo real nada tiene aquí que ver. Se habla de acto en un sentido figurado, transponiendo en un orden lógico la actualidad del orden ontológico: lejanísima analogía ésta que procede del carácter actual que la forma —sustento metafísico de la diferencia lógica— tiene respecto de la materia. Pero esto que, como se verá, es ciertamente así en un terreno ontológico donde el *esse* actúa como principio último responsable de esta actualidad, no puede se dicho 'con propiedad' en un marco lógico donde este principio en absoluto aparece. Si a pesar de esto se usa esta analogía para expresar una determinada relación, hemos de dar a esta expresión un sentido figurado y en modo alguno metafísico.

[126] Sto. Tomás, *In I Perihermeneias*, lect. 5, n. 22: «Ideo autem dicit quod hoc verbum 'est' consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti: significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolute: nam 'est' simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas quam principaliter significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis, inde est quod cum volumus significare quamcumque formam vel actum actualiter inesse alicui subiecto, significamus illud per hoc verbum 'est', vel simpliciter vel secundum quid; simpliciter quidam secundum praesens tempus; secundum quid autem

Pero precisamente así considerado, el acto no permanece ahora encerrado en su pura existencialidad, sino que se convierte en la energía ontológica en la que se apoya toda formalidad para alcanzar su eficacia actual: *«actualitas, quam significat hoc verbum est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus substantialis vel accidentalis»*[127]. Y esta posición del ser como energía actual de toda formalidad, ofrece, la contestación a la primera pregunta que se había planteado, es decir, cómo era posible para una formalidad, en sí distinta del ser, llegar a ser acto.

La *actualitas absoluta* de la que habla aquí el Aquinate, representa aquel «ponerse a ser», que veíamos era el origen metafísico de toda realidad y causa de sus perfecciones, esto es, el punto de referencia absoluto que se designa como *esse*. Ahora bien, el «ponerse a ser» de Sócrates es distinto del «ponerse a ser» de Dios, en concreto, finito y modulado bajo la determi- /93 nación que precisamente define a Sócrates; La actualitas absoluta ha de ser coartada, por consiguiente, en él ente finito por una forma, que se convierte en intermediario de la acción de aquella actualitas y que, por tanto, se ve asimilada en su esfera de acción. Se puede decir entonces que la forma es, así entendida, no ya sólo acto existencial absoluto, sino también causa por la que la potencialidad material deviene un algo determinado[128].

El «ponerse a ser» de Sócrates, o, si se quiere, su actualidad, remite a un límite formal, de modo que se trata de un «ponerse a ser hombre»; o «ateniense», o «sabio»; de otro modo la energía de está actualidad crecería al infinito. El acto es, por tanto, también forma, pero no de modo que pierda su referencia al *esse* como actualidad absoluta que lo define.

Se ha de aceptar; pues, una comprensión de este principio actual en la que se muestre por un lado su unidad, y por otro cómo en él se acogen como principios de la absolutez y finitud que le corresponden, respectivamente el *esse* y la forma: Y esto

---

secundum alia tempora. Et ideo ex consequenti hoc verbum 'est' significat compositionem»

[127] Ibidem.

[128] Cfr..Sto. Tomás, *De ente et essentia*, c. n. 6: «Per formam enim, quae est actus materiae, materia efficitur actu et hoc aliquid. Unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiae, sed esse actu tale, sicut accidentia faciunt; ut albedo facit actu album».

en la radical autonomía qué exige su distinción, ya tratada, y en la unidad de acción que exige también la unidad de su efecto común que es el ente concreto[129].

6. Unidad y unicidad de la noción de acto.

Es manifiesto que en este punto el curso de la investigación entra en flagrante colisión con una parte importante del tomismo contemporáneo, puesto que tradicionalmente la distinción de esencia y *esse* ha impulsado a considerar dos órdenes constitutivos de lo real —el de la esencia y el de la /94 existencia— coronados cada uno por un acto diferente —acto formal y acto de ser— responsables a su vez de un orden distinto de perfecciones —predicamentales y trascendentales—

Así por ejemplo, J. Gredt establecerá realidad de la esencia como un *tertium* entre la, nada y la existencia. Se afirma ahora, que tal esencia *«iam est actus»*, pero no el acto ultimo —existencia— con respecto al cual *«se habet ut potentia»*[130]. Para justificar esto se recurre al principio del doble orden de realidad; y

[129] R. Alvira señala según esto en Aristóteles una distinción en la forma entre su consideración como *eidos* y su consideración como *enérgeia*: «Como se ha señalado repetidas veces, en Aristóteles el sentido fundamental del ser es el de acto. La asimilación, y sólo la asimilación, de la forma a la actualidad hace posible, el que los pares materia-forma y eficiencia fin puedan ser unificados bajo la categoría superior de causa. El punto es fundamental y sirve para explicar las vacilaciones de expresión que aparecen en los escritos aristotélicos. La consideración de la forma como *eidos* es distinta de su consideración como *enérgeia*. No es que la forma no sea las dos cosas: se expresó en anteriores capítulos detalladamente el modo cómo es posible el paso de la forma *eidos* a la forma *enérgeia*, aunque Aristóteles es muy poco explícito al tratar este tema. La forma, por una parte, explica la racionalidad del ser —*eidos*—, y por otra, su realidad —*enérgeia*—, más allá del estatismo de la idea platónica. Si la forma 'unifica' la pura indeterminación de la materia, pone en la existencia- de una manera activa (unificando) a esa misma materia y le concede su racionalidad (lo puramente indeterminado es impensable). Así pues, la forma es acto y es idea». (R. Alvira, *La noción de finalidad*, p. 123). Esta distinción es paralela a la que hacemos aquí entre el acto en su momento absoluto y el acto en su formalidad.

[130] J. Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomistae,* 13ª ed., Barcinonae-Friburgi-Romae 1961, t. II, p. 125, n. 707: «inter merum nihil et exsistentiam datur tertium: realitas essentiae. Realitas essentiae iam est actus, aut non est actus ultimus (exsistentia), sed relate ad actum ultimum, ad exsistentiam, se habet ut potentia: est potentialis exsistentia, potentia subiectiva, physica, quae actuatur per exsistentiam».

así, aunque *«in uno eodemque ordine nihil potest* esse *simul actus et potentia, in diverso autem ordine id non repugnat»*. Del mismo modo, las perfecciones que pone el acto formal que constituye la esencia, son potencias con respecto a las perfecciones existenciales del *esse*; lo cual —dice Gredt— tampoco repugna, pues *«licet (...) actus dicat perfectionem, non tamen dicit omnem perfectionem»*[131]. En consecuencia, el acto se divide en un acto entitativo y otro formal o sencillamente forma[132]

E. Gilson parte del texto de Contra Gentes, II, 54 —donde se afirma que *«non est (...) eiusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu»*— para afirmar a continuación que «puesto que estas dos composiciones no son del mismo orden, por más que las dos sean composiciones de acto y potencia, es preciso que la actualidad de la que se habla no sea la misma en los dos casos»[133].

La forma sería así el acto último en el nivel propio de la substancia, bastándose pues por sí misma a la constitución de ésta. La existencia se añadiría a continuación como un acto distinto, poniendo como existente el contenido formal de la esencia[134]. Y así, aunque esta existencia fuese la más alta actuali- /95 dad de

[131] *Ibidem*, p. 50, n. 657: «In uno eodemque ordine nihil potest esse simul actus et potentia: sequitur ex dictis sub a): in diverso autem ordine id non repugnat; licet enim actus dicat perfectionem, non tamen dicit omnem perfectionem. Quare non repugnat, ut quod in aliquo ordine dicit perfectionem, respectu superioris ordinis dicat capacitatem perfectionis. Ita forma est actus materiae, sed simul est potentia relate ad esse».

[132] *Ibidem*, pp. 45-6, n. 654: «Actus impurus est actus, qui simul est potentia, qui habet admixtam potentiam, quatenus aut dicit ordinem ad ulteriorem actum, ad esse; aut recipitur in potentia et limitatur ab ea, quin dicat ordinem ad ulteriorem actum—actus entitativus finitus, 'esse' finitum, quod recipitur in essentia; aut simul recipitur in potentia et dicit ordinem ad ulteriorem actum —actus formalis receptus. Ideo actus impurus dividitur. in actum entitativum et actum formale seu formam. Actus entitativus, quia non ordinatur ad ulteriorem actum in linea eiusdem essentiae, dicitur etiam actus ultimus; ultimo enim finit essentiam, ita ut, quidquid ulterius superadditur, sit nova essentia, cum priore accidentaliter coniuncta».

[133] E. Gilson, *L'Être et l'Essence*, p. 108.

[134] Cfr. *ibid.*, pp. 109-110: «Ainsi, principe et cause d'existence au sens qui vient d'être défini, la forme l'est par elle-même, étant ultime en son ordre propre, et pourtant, s'il n'y a pas de forme de la forme, il doit y avoir un acte de la forme, qui est précisément l'acte d'exister. Pour que cette actualisation de la forme soit possible, il faut donc que, bien qu'elle soit acte ultime dans son ordre propre, elle soit en puissance dans un autre».

toda esencia existente, no sería acto respecto de todo lo que en tal substancia se da, es decir, no impediría que en el orden formal la substancia se constituyese ya como tal en el acto (definitivo en tanto formal) de su forma propia[135]. Asentada, pues, la autonomía actual de la forma, se plantea ahora la cuestión de si más allá del plano aristotélico del acto substancial Sto. Tomás ha desarrollado otro plano, que sería el del acto existencial. En otras palabras, «nos preguntamos si Sto. Tomás mismo ha sostenido la distinción real de esencia y existencia»[136]. La afirmativa respuesta comportaría entonces —según Gilson— la distinción de ambos actos.

Pues bien, por más que estos planteamientos gocen de una cierta general aceptación, parecen sin embargo incompatibles con una doctrina de la actualidad como la expuesta en parágrafos anteriores. Por un lado, como el mismo Gredt reconoce, *«actus non dicit nisi actum in concepto suo»*[137]. Pero esta actualidad significa, como *actualitas absoluta*, el origen de toda perfección, de manera que no se ve qué sentido puede tener un acto formal no entitativo, que —según la letra tomista— no pondría perfección alguna. Y si, como hace Gredt, se reconoce un orden de la perfección formal independiente de la trascendentalidad del *esse*, se ha roto con ello la unidad del concepto mismo de perfección. Y esto no sólo va contra las afirmaciones tomistas, nos deja también sin recursos para entender qué sea esta perfección. Pues, o bien hay que entenderla como formal, y entonces, la existencia añade solamente una *positio extra causas* vacía de sentido, o bien es algo unas veces formal y otras existencial, sin que —debido a la absoluta diversidad de órdenes— podamos encontrar un concepto común que comprenda a ambas. No cabe

---

[135] Cfr. *ibid.*, p. 104; «L'acte qui fait que la substance existe peut et même doit s'ajouter á l'acte de la forme qui cause la substance. Il le peut, car si toute forme est acte, tout acte n'est pas forme. La composition de l'existence et de l'essence, si nous étions d'ailleurs conduits á la poser, ne pourrait donc être que la composition d'un acte, qui ne soit pas lui-même celui d'une forme, avec la forme de l'être subsistant».

[136] *Ibidem*: «La question revient á chercher si, par-delà le plan aristotélicien de l'acte substantiel, saint Thomas, a décelé un autre plan, qui serait celui de l'acte existentiel. Pour user d'une formule reçue, dont il y aura d'ailleurs lieu de préciser le sens, nous nous demanderons si saint Thomas lui-même a soutenu la 'distinction réelle' de I essence et de l'existence».

[137] J. Gredt, *Elementa (...)*, t. II, p. 43, n. 651.

por tanto, no ya una predicación unívoca, sino tan siquiera analógica del término «perfección», que se referiría con absoluta equivocidad, bien al orden de la existencia —perfecciones trascendentales—, bien al de la esencia —predicamentales—. Que este planteamiento permita una comprensión unitaria del ente, resulta más que problemático. Así, la unidad del concepto de perfección, como garantía de la unidad del ente, exige a su vez la unidad y unicidad del acto.

Y sobre esto afirma Sto. Tomás: *«si enim alicui existente in actu superveniat alius actus, non erit totum unum per se, sed solum per accidens»*[138]. Aquí /96 se refiere ciertamente el Aquinate al problema de la pluralidad de formas substanciales. Se podría argumentar que en este texto Sto. Tomás apunta a la imposibilidad de admitir una pluralidad de formas primeras en un mismo orden, y. no de actos en órdenes diversos. Sin embargo, incluso suponiendo que esto sea cierto, el razonamiento con el que Sto. Tomás justifica su afirmación va más allá del problema concreto que se plantea y alcanza a cualquier diversidad de actos: *«(…) eo quod duo actus vel formae secundum se diversa sunt, conveniunt autem solum in subiecto.* Esse *autem unum per unitatem subiecti, est* esse *unum per accidens»*[139]. Supuestos dos actos, se suponen por tanto dos órdenes que sólo coinciden en el sujeto que a ambos órdenes pertenece. La unidad de este sujeto es entonces accidental. Este es el sentido de la afirmación tomista, y no hace falta ampliar el argumento. Entender así la distinción real de esencia y ser supone renunciar a una más profunda unidad del ente. Y basta ahora con dejar apuntado este problema, pues se volverá detenidamente sobre él en el curso de la investigación.

Ahora bien, si es cierto que los textos tomistas que apoyan la tesis de la unidad y unicidad del acto son abundantes/no faltan, tampoco los que parecen apoyar, incluso expresamente, la tesis contraria. Dejemos para más adelante el ya citado de *Contra Gentes*, II, 54, que se tratará en relación al problema de da substancia. Pero igualmente clara, y embarazosa para la tesis que se defiende aquí, resulta en este punto la *Quaestio De anima*[140]. En

[138] *De substantiis separatis*, c. 6, n. 71.

[139] Ibidem.

[140] *De anima*, a 1, ad 6: «Anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed

ella se afirma que el alma humana en tanto que subsistente se compone de potencia —ella misma— y acto —*esse*—, sin que ello obste para que sea a su vez como forma acto del cuerpo; insinuándose con ello también la posibilidad de una multiplicidad de órdenes: *«id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud»*. Y en ningún caso se puede decir que está sea una cita aislada[141].

Tres cosas se pueden argumentar ante este texto, cuya peligrosidad contra la tesis aquí defendida es evidente. En primer lugar, si se quiere interpretar en el sentido de que la forma sea un acto independiente del *actus essendi*, se hace entrar a Sto. Tomás en contradicción consigo mismo cuando, como se ha visto, afirma que el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza. En segundo lugar, cabe ciertamente otra interpretación, a saber: la forma está /97 en potencia con respecto al *esse*, pero no sólo en lo que se refiere a la existencia, sino también respecto de su misma eficacia como forma. Por otra parte, esta eficacia consiste en ser el límite formal del ser, deviniendo con ello acto respecto de la materia, pero no meramente formal sino acto existencial contraído —formalizado— a una significación finita. La forma es entonces acto «o» potencia, según se mire —*«in comparatione ad unum…, in comparatione ad aliud»*—, depende en definitiva de si tiene o no la eficacia actual que recibe del *esse*[142]. Lo que de ninguna manera puede ocurrir es que sea acto «y» potencia, pues entonces sería preciso elegir entre la contradicción o la fractura de la unidad del ente.

---

comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aëri, quod tamen est potentia respectu luminis».

[141] Cfr. también, p. ej., *De anima*, a 6, ad 3: «Forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentiam ad actum, sicut diaphanum ad lumen, et humorem ad calorem. Unde si diaphaneitas esset forma separata per se subsistens, non solum esse susceptiva ipsius esse sed etiam aliorum perfectionum».

[142] Téngase en cuenta que el *esse* es también el acto de la forma en cuanto ésta es acto de la materia, y no sólo de la forma subsistente. Cfr. Sto. Tomás, *Quodl.,* XII, 5: «Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia».

Es en este punto donde el acto se disocia de la noción de forma[143], y aquí hay que darle la razón a Gilson[144]. Lo que ocurre es que Gilson entiende la disociación perfectamente al revés: para él el *esse* es acto, y no forma; y lo que yo defiendo es que el *esse* finito ha de ser siempre formalmente comunicado, mientras que la formalidad de esta forma no es en sí misma necesariamente acto; lo es sólo allí donde cumple su misión de comunicar el *esse* a la materia.

En tercer lugar, por último, se podría admitir que en estos textos Sto. Tomás se expresara con una cierta imprecisión en lo que afecta al problema aquí tratado, que queda fuera del marco concreto de su exposición.

7. Forma «dat esse»

Por otra parte, es preciso además considerar que sólo esta tesis de la unicidad del acto substancial como principio formal y existencial a la vez, nos permite enfrentarnos con la doctrina tomista —esta vez sí— firmemente asentada según la cual la forma da realmente el ser en el seno del ente finito. /98

«Forma per seipsam facit rem esse in actu»[145]; o «est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter»[146]; o «talis invenitur habitudo materiae et formae, quod

---

143 Cfr. Sto. Tomás, De substantiis separatis, c. 6: «Si igitur per hoc quod dico non ens, removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerare est non ens, sed esse participans. Si autem non ens removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens, forma vero subsistens non est ens, sed est actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse».

Esto es, la forma no pertenece en sí al *esse in actu*, sino sólo en cuanto que por él la materia participa del ser; y así es *actus seu forma per qua aliquid participat esse*.

144 E. Gilson, Cfr. *Being and some Pbilosophers*, 2ª ed., Toronto, 1952, p. 174: «Thomas Aquinas could not posit existence (*esse*) as the act of substance itself actualized by its form, without making a decision which, with respect to the metaphysics of Aristotle, was nothing less than a revolution. He had precisely to achieve the dissociation of the two notions of form and act. This is precisely what he has done and what probably remains, even today, the greatest contribution even made by any and single man to the science of being».

145 Sto. Tomás, *S: Th.*, I, q 76, a 7.

146 *De anima*, a 9: «Cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ente omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius

forma dat esse materiae realiter»[147]. Todos éstos son textos que hacen tambalearse una interpretación de la distinción real de esencia y existencia, tal que se apoye en la independencia del acto-forma frente al acto-esse, suponiendo una eficacia al primero como mero acto formal de la materia.

Y no sirve interpretar este «dar» el ser como una especie de causación, según la cual la forma, al recibir el compuesto el ser, es, como responsable primero de esta recepción, el principio especificador del *esse*. Cuando Sto. Tomás quiere decir «recibir», lo dice; y existe de hecho una abundante literatura de la *receptio*; pero cuando quiere decir «dar», está afirmando, como corresponde al uso natural del verbo, precisamente todo lo contrario.

Tampoco se puede afirmar que esta función entitativa de la forma sea secundaria respecto a una supuesta función formal independiente. Pues no se puede hablar de una eficacia puramente formal de este principio, ya que en el mismo acto en el que la forma actualiza la materia se cumple ya este proceso de mediación ontológica[148]. El ser no es recibido por un compuesto materno-formal ya establecido, sino por la materia mediante la forma. El ser es en la materia el resultado mismo de la composición de ésta con la forma, de manera que se puede decir que el ser es *«primus effectus formae»*[149].

Es por otra parte claro que sin la necesaria matización esta doctrina podría hacer saltar por los aires la distinción real. Hace falta por tanto profundizar cuidadosamente en el sentido de lo

---

ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materia esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est».

[147] De ente et essentia, c. 4.

[148] Cfr. *S. Th.*, I, q 76, a 7: «Forma per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sít actus, nec dat esse per aliquod medium».

[149] *S. Th.*, q 42, a 1, ad 1: «Primus effectus formae est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam».

O lo que es aún más radical, podemos decir que el efecto propio de la forma es el ser, porque en sí misma considerada no tiene efecto alguno en el compuesto, es decir, su acción sobre la materia, que debería producir la generación del compuesto, cae radicalmente por su base si no se la considera en su función ontológica propia de comunicar el ser: «Generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse et privatio non esse; dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem forma acciperet» (*C. G.* I, 26).

que aquí se quiere decir. El texto para alcanzar esta interpretación lo encontramos en la *Suma Teológica*[150]. Aquello /99 que conviene a algo *secundum se*, dice el Aquinate, no se puede separar nunca de ello, como p. ej. la redondez del círculo. *«Esse autem per se competit formae»*, luego las formas subsistentes, como son los ángeles, *«non potest amittere esse»*. Hasta aquí no se ha reducido la dureza de esta doctrina; pero en el mismo texto el Aquinate aduce la razón según la cual se dice que el ser compete *per se* a la forma: *«unumquodque enim est ens in actu secundum quod habet formam».* Y esta afirmación, dicha en este contexto, aclara muchas cosas. Aclara en primer lugar que la forma es acto por dar el *esse*, excluyéndose con esto un acto puramente formal. Pero también se afirma que la forma da el ser precisamente por ser acto, y no por ser sólo forma; y esto, así afirmado, deja siempre abierta la posibilidad de que la forma no sea por sí misma, es decir, por razón de su cualidad, acto, sino que deba funcionar para tener eficacia actual como modo de un principio que la supera, que es como se ha visto el *esse*, en tanto actualidad absoluta de toda forma o naturaleza. Ahora bien, cuando se dice que la forma da el ser, no se entiende la forma como cualidad específica, sino el acto existencial formalizado. Y éste es un principio irreductible a un «mero» ser o a una «mera» formalidad, es un principio que actúa a la vez como forma substancial y como *actus essendi*, manteniendo en su seno la distinción entre forma y *esse* tan radical que nos permite seguir afirmando la distinción real, pero integrando al mismo tiempo la acción de ambos principios en su común eficacia actual, de manera que no se lesione la unidad ontológica de su también común efecto.

La formalidad es en sí misma una cualidad que nada dice del ser, pero que por lo mismo carece de cualquier eficacia ontológica. Pero la forma es mucho más que eso, es la diferencia que

---

[150] *S. Th.*, I, q 50, a 5: «Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest: ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari, separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim a circulo separari non potest, quia convenit ei secundum seipsum: sed aeneus circularis figura separatur ab aëre. Esse autem secundum se competit formae: unumquodque enim est ens actu secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materia et forma desinit esse actu per hoc, quod forma separatur a materia. Sed si ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, ut dictum est, non potest amittere esse».

constriñe el ser haciéndolo finitamente operativo. En esta función la forma ya no es sólo cualidad, sino que deviene acto, es decir, acto finito y formal por el que las cosas existen y son educidas según un modo determinado de la potencia material. Es ésta forma como acto, es decir, como modo finito del *esse*, la que hemos de entender cuando Sto. Tomás afirma que *«omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam»*[151]. Porque aquí la forma ya no es sólo cualidad específica, sino el *«proprium susceptivum eius quod est esse»*[152] y el medio por el que la res alcanza a participar la perfección absoluta del ser[153]; de ma- /100 nera que esta forma, sin identificarse en cuanto tal con el *esse*, es sin embargo con propiedad *essendi principium*, y esto en la medida en que alcanza su eficacia ontológica propia[154].

Obsérvese que la conexión con el ser no viene exigida por la forma —si así fuese no cabría distinción real—, sino por el *esse* mismo que ha de ser finita y modalmente comunicado. Ahora bien, el *esse* precisa necesariamente de «una» forma, pero de una forma «cualquiera», de manera que queda en todo caso garantizada la contingencia de esta relación, lo que no ocurriría si

---

[151] *S. Th.*, I, q 3, a 2.

[152] *C. G.,* II, 55: «Forma enim manente, oportet rem esse: per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse».

[153] Cfr. *In l. de Causis*, lect. 26: «Est autem duplex essendi, scilicet forma per quam aliquid actu est et agens quod facit actu esse. Manifestum est enim in rebus corruptibilibus quod corruptio accidit per hoc quod aliquid separatur a sua causa formali per quam aliquid habet esse in actu; sicut enim generatio quae est vía ad esse, est per amissionem formae. Videmus enim quod res materiales referentur ad causam primam ut accipiant esse ab ea per suam formam; et ideo substantia cuius tota essentia est forma, habet per seipsam relationem semper ad causam suam et non causatur ista relatio in huiusmodi substantia per aliquam formam».

[154] Cfr. *C. G.*, I, 27. «Essendi principium» quiere decir una vez y otra mediador ontológico por el que el ente alcanza el ser. Cfr. también *In Lib. de Causis*, lect. 25: «Unumquodque participat esse secundum habitudinem quam habet ad primum. essendi principium. Res autem composita ex materia et forma non habet esse nisi per consecutionem suae formae, unde per suam forma habet habitudinem ad primum essendi principium». Cfr. también *De substantiis separatis*, c. 9, n. 98.: «Oportet tamen intelligere quod per formam res generata esse participet ab universali essendi principio. Non enim causae agentes ad determinatas formas sunt causae essendi nisi inquantum agunt in virtute primi et universalis principii essendi».

la exigencia viniese planteada en la dirección contraria: la forma sólo podría exigir un *esse*, y éste la haría *eo ipso* existir.

8. El «esse» como «primum formale»

Es ahora cuando se puede entender la otra cara de la moneda, igualmente irritante para una falsa comprensión de la distinción real. Nos referimos a la caracterización del ser como principio formal: *«illud quod est maxime formale omnium, est ipsum* esse*»*[155]*; «nihil est formalius quam* esse*»*[156].

Y no se trata aquí, como quiere Gilson, de que la existencia se comporte frente a la forma «como» —analógicamente— ésta respecto de la materia[157], Lo que el Aquinate quiere decir, y dice, es que el objeto sobre el que actúa el ser, no es la forma, ni la substancia, sino la materia; y esto de forma tal que en esta actuación el ser *«est formaliter a forma recepta in ipsa re»*[158] de manera que la forma natural resulta principio del ser natural[159].

Lo que aquí ocurre es algo verdaderamente genial y que ha de ser e expre- /101 sado de una vez por todas. A saber, el análisis ontológico nos muestra que en las substancias compuestas de materia y forma no basta esta composición para explicar su realidad, sino que hemos de recurrir a tres principios: *«scilicet materiam et formam et ipsum* esse*»*[160]

---

[155] *S. Th.*, I, q 7, a 1.

[156] *C. G.*, I, 23.

[157] Cfr. E. Gilson, *Being and some Philosophers*, pp. 169-171.

[158] Sto. Tomás, *In I Sent.*, d 17, q 1, a 1: «Constat quod omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album in albedine, et esse substantiale a forma substantiali (...)" Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in, ipsa re creata, quae est quasi terminus ,operationis ipsius agentis: et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur».

[159] Cfr. Sto. Tomás, *De Ver.*, q 27, a 1, a 3: «Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali. Forma enim naturalis principium est esse naturalis».

[160] *De anima*, a 6: «In substantiis ex materia et forma compositis tria invenimus: scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma, nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic esse consequitur ipsam formam».

Si algún texto hubiese que escoger cuyo comentario nos diese el resumen de todo lo tratado hasta ahora, sería indudablemente éste del *De anima*. Aquí me parece estar contenida la fórmula más destilada que encontramos en el

Llegando ahora a esta situación podría parecer que se ha de renunciar a la dialéctica dualista del acto y la potencia, sustituyéndola por un juego a tres que no deja de plantear dificultades en lo que respecta a la unidad del ente. Ahora bien, la disposición de estos tres principios no responde a una triple composición de fuerzas, sino que se deja reducir a una dialéctica dual, por cuanto que la forma es tan sólo un mediador por el cual, según se mire, la materia alcanza el ser o el ser se constriñe a una significación formal, a fin de alcanzar la potencialidad material. Esta simple función mediadora de la forma nos permite mantener una dualidad, no de materia y forma, o de esencia —materia y forma— y *esse* (esto sería, no una dualidad, sino «dos»), sino de materia prima y *esse*: estos son los polos últimos en los que se resuelve la constitución del ente[161]. El resultado de esta reducción en lo que afecta a la forma es que ésta no es una mera diferenciación de la potencia material, sino que es elevada a un orden propiamente ontológico en el que se convierte en *principium* ess*endi*, a la vez que el ser, como principio de su actualidad, pasa a ser el *primum formale* en el esquema de esta doble principialidad.

Desde aquí se puede recuperar ahora la dialéctica acto-potencial que parecía habérsenos escapado. Nos encontramos con un principio potencial —la materia— y dos actuales —forma y *esse*—, de tal manera dispuestos que estos últimos en absoluto son dos actos, sino dos momentos del acto, que operan, sí, unificando sus acciones, pero cuya eficacia tiene en cada caso significados diferentes. El *esse* es el momento absoluto de la actualidad en cuanto tal, significando el «ponerse a ser» del ente como origen de toda realidad. La forma no es en su formalidad principio de nada, sino pura significación ideal; pero puede sin embargo convertirse en el modo de la eficacia del *esse*, y entonces deviene el momento formal especificador del acto que éste necesita para tener una eficacia finita

El acto, pues, es una unidad formal y existencial a la vez; pero esta unidad viene ahora garantizada precisamente por su doble

---

sistema tomista para expresar las relaciones entre todos y cada uno de los principios de lo real.

[161] Cfr. Santo Tomás, *In II Sent.,* a 1, q 1, a l: «Plura sunt prima principia, ut materiale primum quod est materia prima, et primum formale, quod est esse».

Cfr. además C. Fabro, *La problemática dell'esse Thomiste*, Aquinas II (1959), pp. 194 ss.

referencia a los dos /102 principios del acto: la forma y el *esse*. Siendo pues único en cuanto acto, el acto implica una doble principialidad. Esta es la única solución que deja clara la fidelidad a la doctrina de la distinción real, por un lado —ya que la forma de ninguna manera exige por sí misma el ser *principium* ess*endi*, sino que es respecto del *esse* ni más ni menos que su modo constrictor—, y garantiza, por otro, la unicidad de una dialéctica acto-potencial como salvaguardia de un unitario proceso de constitución del ente que es condición a su vez de la unidad de éste.

¿Es ésta —se puede preguntar ahora— propiamente una doctrina tomista? Si para justificar la afirmativa se exige un texto expreso en el que Santo Tomás, afirme la doble referencia principal del acto substancial, habría que contestar que no. Pero si se niega lo anteriormente dicho, difícilmente se entiende entonces cómo no se contradicen sus propias afirmaciones; según las cuales el ser es el *primum formale* a la vez que la forma es *principium essendi*, con la distinción de forma y *esse* que es condición de la *distintio realis*. Esto es lo que se ha intentado demostrar con una abundancia de textos tomistas superior a la de cualquier capítulo anterior. Como conclusión: dicha posición puede quizás no ser expresamente tomista; es indudable sin embargo que responde a la más profunda inspiración de su sistema, dando así solución a los problemas que este mismo sistema plantea.

Por otra parte, sólo desde este punto de vista se puede recuperar la perspectiva desde la que se manifiesta la continuidad existente entre el pensamiento de Sto. Tomás y el del Estagirita. En este último el acto es fundamentalmente *entelékheia* y *eidos*, y en esta línea se desarrolla la doctrina tomista de la forma. Pero el acto es a la vez y fundamentalmente *enérgeia*[162], y entonces es *to hyparkhein to pragma*; y ésta es la dirección, cómo se ha visto, hacia la que apunta también la noción de *esse*. Que en los escritos de Aristóteles el acto cómo *eidos* se desarrolle mucho más allá que el acto como *hyparkhein*, nada quita para que la

[162] Cfr. R. Alvira, *La noción de finalidad*, p. 41: «La noción de entelequia, aunque sea en la práctica un sinónimo de la enérgeia, es una noción derivada. Y esto no tiene una importancia despreciable. En primer lugar, se entiende bien por qué Aristóteles, como ya quedó dicho, emplea constantemente en el libro la denominación de enérgeia para referirse al acto puro. El acto es sobre todo enérgeia: en cuanto que es fin pasa a ser entelequia».

distinción se dé en él como un doble impulso que alimenta la energía unitaria del acto que es principio de toda realidad. El acto en Aristóteles es forma, se afirma, y se le echa esto casi en cara como uh reproche. ¡Como sí el acto, aparte de Dios, pudiera no ser formal! El acto en el Aquinate es del mismo modo, no ya forma, sino, en cuanto *esse*, el *primum formale*. Que el acto es más que forma, lo lleva Sto. Tomás hasta sus últimas consecuencias, pero esto está también expresamente en Aristóteles. La comunidad entre ambos pensadores se manifiesta, pues, con evidente claridad. /103

Una ventaja tiene aún Aristóteles sobre Sto. Tomás. En él el acto es la forma —*entelékheia*— como energía ontológica —*enérgeia*—, y aquí se mantiene la unidad de la noción. Sto. Tomás, por el contrario, desarrolla esta distinción implícita en el Estagirita hasta un punto en el que los principios casi pierden el contacto. Recuperar su unidad y en este sentido volver a Aristóteles, manteniendo a la vez lo ganado por Sto. Tomás, es lo que he intentado hasta ahora.

Es claro que esta perspectiva conduce a una revalorización de la función ontológica del principio formal. Hasta ahora se ha hablado de la forma como idea, como «mera» formalidad, como «modo» de ser; esto lo es ciertamente, y así se distingue del ser, que es principio de la posición absoluta del ente. Sin embargo, la forma es ahora mucho más que «mera» forma, es el momento modulador del ser en orden a su comunicación, y por tanto el principio propio del ser de cada ente. Así deviene la forma acto y principio del ente; así deja de ser «mera» forma, para ser la forma según la cual el ente es, «esto» o «aquello» por supuesto, pero de manera absoluta. Y así entendida, como forma-acto, y no mera forma-idea, está llamada a desempeñar un papel rigurosamente central en la constitución del ente finito, como se intentará mostrar en los próximos capítulos.

Capítulo VII

EL ACTO COMO PRINCIPIO TRASCENDENTAL

1. El fundamento actual de la unidad de la perfección

En definitiva, se quiere demostrar en estos últimos capítulos que es en el acto donde se ha de buscar el elemento metafísico que define lo real qua real. Que el ente sea fundamentalmente acto quiere decir aquí qué sólo en la integración de un momento absoluto —*esse*— y un momento formal —forma— alcanzamos a comprender lo real como existencia formalizada, dándose cuenta así de su presencia en la experiencia y resolviéndose el problema que nos habíamos planteado en el análisis ontológico.

El acto es, pues, un principio unitario que implica dos momentos distintos, pero ligados por lo que de alguna forma correspondería a una relación trascendental. Lo cual quiere decir que la posición de forma y *esse* como momentos del acto no responde a una mera adición en la que cada uno de los términos conservaría con una cierta independencia su carácter propio, sino que ambos se penetran mutuamente, hasta transformarse cada uno en el otro término de la relación Toda la forma es entonces *esse* y todo el *esse* viene así formalizado. Visto desde este punto de vista no hay contradicción en afirmar, como hacen Aristóteles y el Aquinate, que la forma es el principio de las perfecciones del ente, a la vez que se hace coexistir esta afirmación con la posición del ser como principio de estas mismas perfecciones. Lo que no se puede hacer es excluir el otro momento, tanto porque el ser constituye, como se ha visto, la eficacia ontológica de la actualidad formal, como porque el esse, a su vez, *es «formale respectu omnium quae in re sunt»*[163]. Una forma —por ejemplo, el vivir— es *«esse quoddam specificatum per speciale essendi principium»*[164], de manera que este ser asimila la forma y se /106

[163] Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q 8, a 1, ad 4: «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet rei, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt».

[164] *Quodl.,* IX, 3, ad l.

asimila a ella hasta el punto de identificarse «en»[165] el ente con esta forma; y así *«vivere viventis est ipsum esse eius»*[166].

El acto, y no sólo el *esse*, se convierte por consiguiente en la resolución trascendental de toda perfección, tanto en lo que a las llamadas perfecciones trascendentales se refiere, como en cuanto a las predicamentales[167]. La perfección en sí misma es así una noción unitaria que, al igual que el acto en el que tiene su principio, tiene un doble momento constitutivo: por un lado aquel en el que la perfección se reduce —*«includitur»*[168]— a la unidad intensiva del ser; y por otro un momento formal por el que esta perfección se diferencia predicamentalmente de otras cualidades distintas. En cualquier caso, esta duplicidad no rompe la unidad del concepto de perfección, como energía ontológica que trasciende al ente (apuntándose con ello hacia una escala

---

[165] Esto no supone negar la distinción real de ambos principios. Entrecomillando el «en» se quiere indicar que ésta es una identidad funcional, es decir, posterior a los principios mismos, que se alcanza a través de la relación trascendental que los une a la constitución de lo real. La forma en sí misma considerada, en cuanto idea, es absolutamente otra que el *esse*, pero por lo mismo es ineficaz, de forma que para devenir principio ha de aproximarse al *esse*. y hacerse uno con él, como momentos ambos del acto constitutivo de toda realidad.

[166] Sto. Tomás, *In lib. de Causis*, lect. 12.

[167] R. Alvíra ha puesto ya de manifiesto esta primacía del acto en orden a la noción de perfección: «La idea de mejor y peor queda por primera vez en Aristóteles fundamentada. La clave para ello está en ver que se deriva de la idea de perfección, pero no de una perfección en general, sino de la perfección del ser. Si la idea de mejor y peor proviniese simplemente de la perfección en general es decir del acabamiento, entonces esa idea no sería más qué una incorrecta derivación, ya que todo ser muestra un acabamiento, si no no sería (exceptuamos en este momento a Dios). Por consiguiente, todo ser puede ser considerado como perfecto igualmente. Pero aquí se muestra de nuevo que la idea fundamental, ya lo veíamos al analizar *Metaf.* VIII, es la de acto, no la de fin o bien, etc. Se puede decir que algo es más activo que otra cosa; y si es más activo, necesariamente tendrá un grado mayor de acabamiento, será menos indeterminado y por lo tanto más perfecto. Lo que decide acerca de la: mayor o menor perfección, acerca de un mejor y peor, es el acto» (*La noción de finalidad*, pp. 66 s.).

[168] Sto. Tomás, *In I Sent.*, d 2, q 1, a 1, ad 1: «Quanvis bonitatis participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem, et una includit alteram et una fundatur super altera; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principii sed in unum».

Cfr. *Ibid.*, d 3, q 2, a 3, ad 1.

en cuya cumbre se encuentra la infinita perfección del ser subsistente) y cuyo desarrollo formal supone la «caída»[169] en el modo especial y predicamental de esta perfección.

Lo que no resulta admisible es la radical separación de lo perfecto en una duplicidad de órdenes, que supondría una autonomía de las «perfecciones», cuya consecuencia al final sería la renuncia a la unidad de su concepto. Así, por ejemplo, las perfecciones formales serían autónomas: se podría ser mejor o peor hombre, pero en absoluto cabría afirmar que un hombre sea más perfecto que un caballo, y éste más que una lagartija. A la postre, /107 estas perfecciones serían puras notas ideales de los respectivos conceptos, de forma que sería imposible establecer una comparación más allá de éstos, pues un concepto no es en sí perfecto o imperfecto. Por otro lado, sería imposible explicar, en lo que a las perfecciones trascendentales se refiere, el mecanismo de su diversificación y limitación.

La postura de Sto. Tomás es suficientemente clara en este punto: afirma que es precisamente por la diversificación predicamental de lo real por lo que se dan *«diversi gradus entitatis»*[170]. Y a la vez es también por esto por lo que las formas, lejos de ser indiferentes a una noción universal de perfección, *«differunt secundum perfectius et imperfectius»*[171]. Es decir, las especies de las cosas, precisamente por ser la medida del ser de éstas, «*sunt sicut numeri quorum species variantur secundum additionem et substractionem*»[172].

La perfección trascendental, que se asienta sobre el momento absoluto de la actualidad, ha de ser limitada y coartada por el momento formal de ésta, deviniendo *eo ipso* perfección predicamental. Esto es: la perfección trascendental de los entes finitos es por razón de su finitud precisamente perfección predicamental.

---

[169] Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité*, p. 247.

[170] Sto. Tomás, *De Ver.*, q 1, a 1: «Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversa rerum genera».

[171] In I de Gen. et corr., lect. 10.

[172] *Ibid.*, lect. 8: «Omnis enim formae substantiales differunt secundum magis et minus perfectum. Unde in VIII *Metaph.* (1043 b-1044 a) dicitur quos species rerum sunt sicut numeri quorum species variatur secundum additionem et substractionem».

Según, pues, la medida del ser que cada una encierra, las formas se sitúan en un determinado nivel de la escala trascendental de lo perfecto.

¿Qué sentido tiene pues, podemos preguntar, la distinción entre perfecciones trascendentales y predicamentales? Como ya se ha dicho, el fundamento de esto es claramente negativo. Lo que llamamos perfección predicamental, en tanto que se opone a la trascendental, es una pura constricción de esta última a un modo concreto. Se puede concluir, por tanto, que la perfección es en sí trascendental, siendo el reflejo de su modulación lo que se muestra en las llamadas perfecciones predicamentales.

2. Unidad de la perfección y carácter trascendental del acto

Una conclusión se ha de sacar todavía, a saber: la perfección en cuanto manifestación actual del ser se identifica con éste, y por tanto es en él una. Es decir, la perfección es la posición absoluta de una cualidad: su existencia. Ahora bien, el ser no se distingue de sí mismo, luego la perfección tiene la misma unidad del ser, diferenciándose en el mismo proceso en que éste se diferencia. El ser se diferencia por su modulación formal; del mismo modo entonces la perfección sólo es distinta —realmente distinta— en cuanto pre- /108 dicamental. Por el contrario, en la medida en que trasciende las categorías formales la perfección se identifica con el momento absoluto del acto, unificándose en la unidad dé éste y alcanzando allí donde éste alcanza. Así, mientras la agilidad como perfección es distinta del ser y de otras perfecciones, por cuanto es propiamente una limitación que compete sólo a los entes que de este modo son limitados; la bondad, por el contrario, se identifica con el *esse*, no se distingue realmente de la belleza, por ejemplo, y compete a todo ente en cuanto es ente. Recorramos ahora todas las perfecciones; habrá que distinguir —y esto en muchos casos compete sólo indirectamente a la metafísica— aquéllas que son efectivamente perfecciones positivamente reales; pero una vez que se ha definido una de éstas como positiva, es decir, no como una limitación formal, se ha de concluir que es idéntica con el ser y se extiende allí donde éste alcanza.

Según esto, cada una de las perfecciones del ente es manifestación de una única energía actual, según su emergencia en los distintos niveles formales, los cuales se muestran así como la

medida en cada ente de la citada energía original. Cada perfección predicamental es de este modo la medida de otra originalmente trascendental, que está a su base y que en ella se manifiesta de forma concreta. Así, por ejemplo, la vida es reflejo, y medida de la actualidad del ente. Acto significa posición y afirmación ontológica de lo que es. Cuanto más es acto, tanto más supone el ente una afirmación de sí mismo que se traduce en independencia y libertad. Existe indudablemente un trascendental del ente que es a la vez libertad y subjetividad: tanto más perfectas ambas cuanto mayor la actualidad. La arena es en este sentido menos acto que la roca, y el compuesto, químico es un ente más perfecto que la simple mezcla, pues la autoafirmación o subjetividad es en ellos mayor. ¿Qué es la vida sino un paso más en este proceso por el que el ente se independiza del medio, ganando la autonomía activa de sus propios procesos orgánicos? ¿Y qué es la inteligencia sino una nueva conquista de este trascendental por el que el alma, lejos de depender de lo que está más allá de ella, alcanza mediante el conocimiento a integrar en su subjetividad el cosmos mismo? Así se puede seguir hasta alcanzar la absoluta libertad de Dios frente a la obra de su creación, que es afirmación de su espontaneidad más allá de Sí mismo. La vida entonces, como la inteligencia o la capacidad creadora, son etapas que la razón distingue en el camino de un impulso mucho más profundo, que se identifica con la razón misma del acto y que es con éste una perfección trascendental intensiva que se extiende desde la mínima intensidad actual de los entes inferiores hasta la actualidad infinita de Dios. La vida no es, pues, una perfección trascendental, sino un estadio en el desarrollo formal de la citada perfección, al igual que la inteligencia o la capacidad creadora[173]. Que lo importante sea el impulso ontológico que /109 hasta estos estadios se desarrolla, nos

---

[173] Es fácil encontrar textos que apoyan esta interpretación: «Esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeminet vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur esse praehabet in se omnia bona subsequentia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse secundum quod participatur in hac re vel illa, quae non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cuiuslibet creaturae; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superaddita est eminentius. Unde et Dyonisius dicit, quod viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus». (*S. Th.*, I-II, q 2; a 5, ad 3).

confirma en la tesis que se quiere demostrar: la perfección es una y la misma, desde Dios a la criatura más ínfima. Es decir, las mismas perfecciones —positivas— tiene el Acto puro que el ente, mínimamente actual; la diferencia consiste en una diferencia de intensidad, regulada por el momento formal de dicho acto, que da la medida predicamental de la perfección del ente.

Interesante sería, por ejemplo, sacar las conclusiones de esta teoría trascendental del acto con vistas a una metafísica de la evolución; problema éste cuya solución —no es éste el momento de detenerse en ello— tendría que tener en cuenta este concepto intensivo de la actualidad como momento superador de todo fixismo formal. Naturalmente, los evolucionistas clásicos tendrían que cambiar e incluso invertir las perspectivas de su doctrina, pues ellos plantean la evolución como un desarrollo desde la imperfección, mientras que una metafísica trascendental, admitiendo ciertamente el continuismo ontológico que la evolución exige, supone este desarrollo como despliegue de lo perfecto, modelado en la finitud predicamental de lo formal.

Se concluye, pues, este parágrafo afirmando el carácter trascendental que corresponde al acto en su momento absoluto —*esse*— como unidad intensiva que es de toda perfección. Es esta unidad, intensiva que al acto compete, y en tanto que viene regulada por su momento formal, la que da cuenta de la variedad de lo real, a la vez que fundamenta su consistencia en el apoyo trascendental de toda actualidad: Dios, como Acto puro y *Esse subsistens* sin limitación formal alguna.

Esta es la conclusión que se ha de sacar como resultado del análisis ontológico de las cosas: lo real es en primer término acto, y esto en dos sentidos: porque es forma y porque en último término es ser participado de la infinita posición absoluta de ser que es Dios.

3. ¿Ser o existencia?

Se ha de concluir ahora esta primera parte del trabajo aclarando una cuestión importante que late en toda la teoría de la

---

El ser es, en definitiva, la única perfección trascendental cuya energía asciende —o desciende— ocupando los distintos niveles de perfección, que son «perfectiones subsequentes», es decir, etapas escalonadas del desarrollo del ser.

perfección expuesta y que ahora estamos en condiciones de resolver definitivamente.

Con la pregunta *Sein oder Existenz?* titula A. Keller un trabajo sobre /110 la metafísica tomista, en el que este autor, tras estudiar el sentido intensivo del *esse*, se pregunta sí éste puede ser entendido como existencia. Se pregunta con ello si «el concepto central de la filosofía es el ser en su total plenitud (*Fülle*)» (incluyendo así la existencia, pero sin agotarse en ella, «ya que incluye también todas las perfecciones formales y en general todo lo que no es nada»); o si en lugar de este ser hay que situar la mera existencia, «es decir, el encontrarse en estado de realidad» o, como dice la usual formulación escolástica la posición *extra causas et extra nihil*[174].

Ante esta pregunta excluye Keller la existencia como significación auténtica del *esse* tomista; Se puede decir de Dios, afirma, que es el ser subsistente, pero no que sea existencia subsistente, «pues una existencia sin una aliquidad adicional, una posición que no se pone sino a sí misma, es difícilmente pensable»[175]. Por tanto, el *esse* no significa existencia, sino ser, como plenitud (*Fülle*) de todas las perfecciones; incluyendo, sí, la existencia, pero como una más entre las perfecciones que competen al ser[176].

---

[174] A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik,* München 1968, , p. 11: «Aufs kürzeste zusammengerafft lautet also die Formel nach der die Scholastik ihre Selbstprüfung ausrichten muss: Sein oder Existenz? Hier wird gefragt, ob der Zentralbegriff der Philosophie das Sein in seiner ganzen Fülle, das die Existenz einschließt, sich aber nicht in ihr erschöpft, weil es auch alle washeitlichen Vollkommenheiten, ja überhaupt, was nicht schlechterdings nichts ist, in sich enthält; oder ob an die Stelle dieses Seins die bloße Existenz tritt, also das sich im Zustand der Wirklichkeit Befinden, oder wie die gebräuchliche scholastische Formulierung sagt, die Setzung außerhalb der Ursachen und außerhalb des Nichts».

[175] *Ibid.*, p. 268: «Schließlich dürfte es kaum gelingen, in der Existenz den Inbegriff aller Vollkommenheit zu sehen, weil eben Leben mehr ist als Existieren, das Sein dagegen beide schließt: *'licet viventia sint nobiliora quam extstentia, tamen esse est nobilius quam vivere'* (*De Pot.* q 7, a 2, ad 9), weshalb man von Gott wohl als dem *'esse subsistens'* aber kaum als subsistierenden Existenz reden kann, vor allem wenn man Existenz als *'positio extra nihil'* versteht, denn eine Existenz ohne zusätzliche Washeit, eine Setzung die nichts als sich selbst setzt, ist kaum denkbar».

[176] *Ibid.*, p. 271: «Unsere Titel-frage 'Sein oder Existenz?' aber löst sich auf dem Hintergrund der Seinsauffassung des Aquinaten fast von selbst. Da das

Semejante problemática procede de una comprensión de la distinción real tal que se separa en ella el ser —existencia— de la esencia, centrifugando ambos términos a dos órdenes distintos de perfecciones, de forma tal que la existencia apenas puede ser más que, como dice Rahner, «la vacía /111 indiferencia de un mero existir, que prescinde totalmente de lo que existe por él»[177]; pues las perfecciones formales, encerradas en su orden propio, vienen ya constituidas en la autonomía de una esencia cuya acabada consistencia se limita el existir a poner *extra causas*[178] La unidad de la *perfectio* ha de ser recuperada entonces mediante una noción de ser que absorba estos dos términos como elementos subordinados suyos.

Ahora bien, aquí cabe el peligro de entender el ser al modo de una idea que encierra la existencia como una de sus notas; y entramos con ello en el ámbito de la crítica kantiana, pues la

---

Sein in dieser Sicht allumfassend ist, schließt es selbstverständlich die Existenz in sich ein. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob Sein nur Existenz besage, es überschreitet vielmehr die Bedeutung des Wortes Existenz weitaus; auch in dem Sinn darf es nicht verstanden werden, dass, wo immer von etwas Sein ausgesagt werde, auch Existenz behauptet sei (das gilt von der Existenz ebenso, wie etwa vom *'Intelligere'* oder vom Wirken); denn in seiner Fülle enthält das Sein zwar notwendig Existenz wie Wirken und Erkenntnis; darauf darf aber nicht gefolgert werden, dass auch jede Teilhabe am Sein diese 'Seinsarte' umfassen müsse. Es kann also wohl die Frage auftauchen: 'Diese bestimmte Seinsart oder Existenz?' dann wäre nach Thomas, wie gerade angedeutet, der Existenz den Vorzug zu geben. Bezüglich des Seins aber lässt sich die Frage 'Sein oder Existenz' nicht mehr sinnvoll stellen, da keine echte Alternative vorliegt. Sie konnte dann nur lauten: 'Bloße Existenz oder Sein?' Und es kann wohl kein Zweifel bestehen, dass mit Thomas auf diese Frage zu antworten wäre: Ich wähle das Sein».

[177] K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin,* 2 ed., Innsbruck 1957, p. 184.

[178] Esta es la interpretación que Keller hace del texto de *«De ente et essentia»* en el que Sto. Tomás dice: «Omnibus autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo» (c. 5). Ahora dice Keller: «Wenn ich nämlich eine *quidditas* ohne ihr *esse* verstehen kann, dann ist das *esse* Wohl kaum die *perfectio,* von der diese bestimmte *quidditas* nur einen Teil hat, sondern die davon verschiedene Existenz» (*Sein oder Existenz?*, p. 50).

Efectivamente, si se ha situado la perfección como una propiedad de la esencia, no cabe sino decir que la existencia no puede ser entendida como perfección. Pero esta no es la postura tomista; antes por el contrario, la esencia carece de toda perfección en la medida en que no es recipiente limitador del ser. Sólo entonces deviene la esencia perfecta, con la perfección misma de la existencia que la hace real.

existencia no puede ser una perfección más de un concepto, tal y como quiere Keller.

Keller y Rahner critican la comprensión del ser como existencia porque entienden ésta a la manera de Gilson, como la simple posición de una perfección ya constituida en el orden formal por un acto propio, y el *actus essendi* se ve así vaciado de contenido.

En estas páginas se ha pretendido demostrar que el ser es existencia, y precisamente por ello plenitud de toda perfección. El fundamento último de esto es que no cabe considerar las perfecciones formales en sí mismas, sino tan sólo como modos de una única perfección trascendental: la existencia como momento absoluto de actualidad. El ser no pone como real ninguna perfección que esté más allá de sí mismo; el ser es pura auto-posición existencial de realidad, y nada hay más allá de él. Lo perfecto ahora es el ser mismo; y su modo finito es a su vez perfecto en tanto que es «su» modo, y no en tanto que forma idealmente consistente en sí misma. En este sentido el calificativo de «mera existencia» no puede tener el tono despectivo que quiere Keller para él; y desde luego no connota indiferencia alguna frente a la perfección: la «mera existencia» es lo perfecto en cuanto tal[179].

/112

Ahora bien, esto sólo tiene sentido sí no se pone al lado otra esfera de: perfecciones formales autónomas. Y así, es la forma la que resulta, en su mera formalidad ideal, indiferente respecto

---

[179] En esta línea de identificar el ser con la existencia, pero con una existencia que ha de ser entendida como resolución de toda perfección se sitúa F. Inciarte: «Auch hier also ist das *esse*, das wir kennen, zunächst einmal die blosse Antwort auf die Frage *'an sit'.* Aber die dadurch bejahte Existenz ist weit mehr als ein *factum brutum*, von dem es an sich nichts mehr zu wissen gäbe. Sonst konnte Thomas nicht von einem Nicht-wissen dessen sprechen was der *actus essendi* Gottes ist. Und es heißt nicht den Gedanke des Aquinaten Gewalt antun, wenn man sagt: Es ist ein Wissen um ein Nichtwissen der Fülle, die sich dahinter verbirgt. Diese Fülle ist das esse, das als Existenz zugleich die *actualitas* all dessen ist, was Gott an Bestimmtheit hat. Wir wissen also wohl um diese Konkretheit, aber nur *in abstracto*: Gott muss diese Fülle seín. Wir wissen es mit Sicherheit; wir wissen aber nicht, wie sie beschaffen ist. Es handelt sich gleichsam um ein Anschaulich-Allgemeines, von dem wir jedoch keine Anschauung haben. Und dieses Konkret-Allgemeine ist das *esse* als *actualitas omnii formae vel naturae (...)*.; eine *actualitas omnis formae vel naturae* aber, und somit ein Akt der Akte und der Formen, die identisch mit der Existenz ist, nur eben nicht mit einer Existenz, die als nackte Tatsache durch blosse unmittelbare Erfahrung erreicht werden konnte» (*Forma formarum*, p.- 157).

de la citada perfección; pues sólo como constricción dé la infinita riqueza del ser se convierte ella en el modo de éste y gana así la perfección del ser en la medida que ella misma determina.

¿Ser o existencia? es, pues, una pregunta sin sentido: el ser es perfección porque es existencia; y esta no es sino mera existencia, es decir, no existencia «de» una esencia formal, sino pura perfección, modulada por la forma al acto finito que se educe por ella de la potencia material: lo real en cuanto tal.

/113

II Parte

LA SÍNTESIS SUBSTANCIAL DE LOS PRINCIPIOS

/115

Capítulo VIII

LA SUBSTANCIA

1. Carácter substancial de lo real: substancia y accidente

Una metafísica que aspire a dar una explicación acabada del ente no puede detenerse en el análisis de los principios de éste: esto significaría dejar la tarea inacabada en las causas que pueden dar razón de su realidad. Se ha descompuesto, por así decir, el mecanismo por el que el ente funciona, llegándose así a la acabada enumeración de las piezas que lo componen; pero aún queda por averiguar cómo se articula este mecanismo en orden a conseguir su efecto común que es el ente real y concreto. Para alcanzar esto, sin embargo, se precisa un estudio más profundo de este efecto que se quiere explicar, a fin de que la búsqueda de la armonía en el mecanismo principal vaya regida por una idea, por una cuestión directriz, a saber, cómo sea en sí misma esta realidad de la que queremos dar cuenta. Sólo así se pueden encajar estos principios en un sistema metafísico inteligible, en tanto que se sitúan como principios de algo que tiene una significación concreta y que emerge como real precisamente como efecto de la síntesis de éstos. Esta es, pues, la meta de la segunda parte de esta investigación: primero, y esto se intentará en este capítulo, precisar el carácter propio de la realidad en cuanto tal; segundo, ver cómo a la vista de este carácter, se comportan los principios que hasta aquí han sido alcanzados.

Sentemos, pues, desde el primer momento lo siguiente: la realidad que los principios ontológicos fundamentan se constituye en cuanto tal primariamente como substancia.

La primera aproximación al problema nos la proporciona una vez más el lenguaje, que es indudable receptáculo y depósito en el que se decanta nuestra experiencia del ser. Si observamos su estructura, aparece en cualquier mensaje una jerarquía según la cual sus elementos se ordenan en función de un centro común en el que descansa la unidad misma de su significado, centro que no es otro que el sujeto de la predicación. Hombre, sabio, ateniense, músico, son términos que se sitúan en el mensaje lingüístico en función de Sócrates, que a su vez no se sitúa respecto de

nadie, consistiendo /116 su función precisamente en ser foco frente al que los demás elementos lingüísticos toman posición. A partir de aquí todo mensaje se muestra constituido por dos elementos: sujeto y predicado, ligados por una relación de pertenencia unilateral por la que el predicado es tal «del» sujeto; sujeto éste que se sitúa como infundamentado fundamento respecto de aquél. Es ésta una relación, pues, en la que el predicado se hace relativo, mientras que el sujeto conserva el carácter absoluto que le convierte en eje del sistema.

Al plantearse ahora Aristóteles en su doctrina de las categorías los posibles modos del ente, recurre, siguiendo este paralelismo, a los modos según los cuales el ser se puede decir; y a partir de esta fractura que se presenta entre sujeto y predicado establece la distinción entre el ser que se dice de otro y el ente del que algo otro se dice, denominando a éste substancia y definiéndolo como sujeto último de toda atribución de ser. La substancia es, pues, para Aristóteles la transposición, metafísica de la subjetividad lingüística.

De modo semejante a lo que ocurría en el lenguaje, la realidad se ve ordenada, en, función de términos absolutos que sustentan el posterior desarrollo de una manifestación que es siempre la «suya», desarrollo que sólo tiene sentido en su orientación hacia el polo substancial que lo sostiene. Lo real no es, por tanto, un entretejido de hechos independientes, sino un sistema de sujetos, que funcionan como polos en función de los que se ordena la realidad. Esta realidad radica entonces, bien en ser substancia, bien en inherir en ella. La realidad es subjetiva.

Se puede preguntar ahora si esta transposición de la subjetividad lógico-lingüística al dominio ontológico está realmente justificada, o sea, si él orden substancial responde tan sólo a una necesidad interna del lenguaje, sin que sea reflejo fiel de lo que ocurre, en la naturaleza de las cosas.

Consideramos en primer lugar el mundo de las cosas artificiales, por ejemplo un automóvil. Resulta evidente que semejante objeto en absoluto es una agregación de elementos independientes, sino que éstos se ordenan como partes «de» algo que supera esta agregación y nos da precisamente su sentido. Las cosas artificiales responden a una finalidad, y es ésta la que justifica y unifica sus términos como partes «de»; es decir, como partes del todo unitario que el artífice pretende conseguir. El, resto del

mundo físico se articula del mismo modo en complejos sistemáticos en los que opera el principio de la subjetualidad. Pensemos en el sistema ecológico, el, sistema de mercado, en los sistemas de equilibrio geológico, por nombrar solamente los casos más accesibles; en todos ellos existen, no sólo leyes formales reguladoras de los hechos, sino también la referencia de éstos al sistema mismo, referencia en la que ganan el sentido que como realidad les corresponde. Este carácter sistemático impone, por tanto, una cierta subjetividad del todo frente a la diversidad de las partes.

Ahora bien, se puede preguntar, ¿significa esto; que tal carácter o tendencia se corona siempre y en cada caso en una substancia? Por ejemplo, una /117 cadena orgánica, ¿es ya en sí una substancia? Si forma parte de un animal; no; pero, ¿si está en el mar como parte del sistema planctónico? Entonces solo hasta cierto punto. Si se considera ahora el caso de los seres vivos, es preciso reconocer efectivamente que el sistema alcanza aquí una fuerza tal que se afirma con enorme energía por encima de sus partes; la subjetualidad se acentúa tanto que las partes carecen de autonomía. Sin embargo, aun esto no ocurre en igual medida en todos los seres vivos: se puede trasplantar una parte; o en los anímales inferiores se encuentran casos de regeneración del todo a partir de partes separadas. Es cierto, por otra parte, que se observa una tendencia ascendente en la que la subjetualidad sistemática se intensifica hasta alcanzar su posición indudable como substancia, en los animales dotados de un sistema nervioso central, por ejemplo.

¿Qué se puede concluir de este esquema elemental? En primer lugar, que todo «hecho» real viene afectado por un momento ontológico —lo que Zubiri llama el momento del «de»— en el que se le niega su autonomía constitucional y por el que viene referido a una realidad más allá de sí mismo, en función de la cual, como parte, alcanza su sentido. Segundo, que este momento —puramente negativo— nos impulsa, so pena de un recurso al infinito, a afirmar el carácter subjetual de toda realidad. Tercero, que esta subjetualidad tiene un carácter intensivo en el que cabe el más y el menos. Y por último, cuarto, que la intensificación de este carácter conduce a la emergencia de lo real como substancia, quedando abierta la pregunta por el dónde de

esta emergencia, es decir, en qué momento una totalidad sistemática ha de ser considerada substancial.

Para que fuese cierta, pues, la acusación de que este orden substancial resulta de la arbitraria transposición a lo real de una estructura lingüística, habría que negar la validez de estas observaciones, y por tanto el carácter sistemático de lo real. Circunstancia ésta que, entre otras cosas, supondría entrar en colisión con los resultados de la más moderna ciencia natural.

No se quiere afirmar que la substancia se identifique con el sistema, pues es cierto que la mayoría de éstos no alcanzan el grado de la substancialidad; lo que se quiere decir es que esta sistematicidad supone o implica la subjetualidad de la que se hablaba, cuyo más alto grado se cumple allí dónde el todo resulta autónomo frente a las partes, autonomía que se gana a su vez a costa de la independencia de éstas. Pero, aparte de esta intensificación de la subjetividad, la substancia no es sino un sistema en el que las partes se constituyen en función del todo en que se integran, de forma tal que este todo se sitúa como sujeto «substante» de esas partes, las cuales pasan a su vez a ser accidentales frente a él[1]; accidentalidad ésta en la que /118 la substancia se abre y se expande en la naturaleza de las cosas. La substancia es, en definitiva, lo nombrado por el substantivo, expresión absoluta del nombré, en el que me refiero a realidades igualmente absolutas[2] cuya siguiente y propia referencia sería el todo sistemático del universo real[3].

---

[1] Esta sistematicídad en las relaciones substancia-accidente se ponen con especia] fuerza de manifiesto en una teoría del *fieri*, donde el accidente aparece como puro acompañamiento del supuesto —objeto de toda generación— que es la substancia. El accidente no «acontece», sino que «acontece a algo»: «Illud quoque quod est 'ut aerea sphaera', scilicet compositum, fit, 'et in quid', hóc est in praedicamento substantiae, et in qualitate et similiter in alus praedicamentis. Non enim fít 'quale', idest ipsa qualitas, sed hoc totum quod es 'quale lignum'. Nec fit 'quantum', idest ipsa quantitas, sed lignum quantum, aut animal quantum» (*In VII Met*., lect. 8, n. 1458).

[2] Cfr. Sto. Tomás, *In VII Met*., lee. 1, nn. 1249-1250: «Quando dicimus quid est de aliquo, non dicimus ipsum esse album, nec calidum, quae significat qualitatem; nec tricubitum, quod significat quantitatem; sed hominem aut Deum, quae significat substantiam. Ex quo patet quod illa quae significant substantiam, dicunt quid est aliquid absolute».

[3] Cfr. Aristóteles, *Met.*. XII, 1; 1069 a 1854: «Nuestra especulación versa sobre la substancia, pues buscamos los principios y las causas de las substancias. En efecto, si el Universo es como un todo, la substancia es su primera

2. Algunas notas de la substancialidad

Millán Puelles considera dos funciones metafísicas en el concepto de substancia que nos interesa señalar aquí. La primera, que ha sido ya mencionada en el parágrafo anterior, es caracterizada por Millán a partir de la etimología del término —*substare*—, diciendo de ella que «es algo que hay bajo los accidentes o manifestaciones sensibles de las cosas»[4], pero no como una parte más del conjunto manifiesto que estuviese bajo estas manifestaciones, sino como «la propia totalidad de la cosa en tanto que sujeto de sus accidentes»[5]. Esta primera función tiene, pues, que ver con una concepción de la substancia como substrato[6] y sustento de los accidentes; esta característica es lo que antes se ha denominado subjetualidad. Pero esto, continúa Millán «no expresa, sin embargo, la más profunda índole de esta categoría»[7]; lo que realmente manifiesta su función metafísica fundamen- /119 tal es el ser subsistente; «no el hacer de sujeto de inhesión, sino el no haber de tenerlo»[8]. Es precisamente por esto por lo que la substancia puede ser sujeto, pues sólo lo que de alguna forma es absoluto puede, sustentar la relatividad del accidente. La subsistencia supone una cierta independencia, no total como

---

parte; y si su cohesión consiste sólo en ser seguido, también entonces es primero la substancia, y después la cualidad y después la cantidad. Y, al mismo tiempo; estas cosas ni siquiera son entes, por decirlo así en sentido absoluto, sino cualidades y movimientos».

[4] A. Millán Puelles, *Fundamentos (...),* t. II, pp. 209ss: «Esta idea de un sujeto o soporte de los accidentes la adquirimos, primero, al analizar el movimiento o cambio. No hay transformación que no lo sea de un cierto substrato, de algo permanente a lo que antes de transformarse afectaba una cierta modalidad, y luego, por virtud de la transformación, otra. Tal substrato o principio permanente es, en1 el caso de las transformaciones meramente accidentales, la substancia; lo que equivale a decir que esta es en cada cosa el sujeto de todos sus caracteres variables».

[5] Cfr. ibidem.

[6] Cfr. *ibidem*, p. 210.

[7] A. Millán Puelles, *ibidem*, p. 210: «La idea de la substancia como principio de sustentación no expresa, sin embargó, la más profunda índole de esta categoría. Lo que radicalmente la define —por oposición al accidente— es el corresponderá el ser en sí; o lo qué es lo mismo, no el ser substante, sino el ser subsistente; no el hacer de sujeto de inhesión, sino el no haber de tenerlo» (Cfr. Sto. Tomás, *De Pot*., q 9, a 1).

[8] Ibidem.

quieren las formulaciones de Descartes o Spinoza[9], pero sí suficiente para diferenciarla de la categoría de accidente[10]. En virtud de esta independencia y por ser en sí misma, la substancia es una naturaleza clausurada, cuya terminación la constituye como esencialmente autónoma[11].

Clausura significa aquí no sólo suficiencia, sino también incomunicabilidad. Por eso, aunque la substancia sea un «algo», es decir, una naturaleza, sin embargo no se identifica con ésta, pues la naturaleza en sí es comunicable y predicable de muchos; la sustancia es por el contrario individual, y ha de situarse allí donde la naturaleza «hombre», por ejemplo, se cierra y se clausura en Sócrates, de forma que no pueda posteriormente ser comunicada a Platón.

Resumiendo, pues, tres notas son de momento importantes. Enunciadas de fundamento a consecuencia: la subsistencia, la subjetualidad y la clausura. Se analizarán las dos primeras a continuación y la última en el parágrafo subsiguiente.

3. La substancia como ente kath'autós

De todas las notas que han sido enunciadas caracteriza Millán la «perseidad» o subsistencia como la decisiva en cuanto a la definición de substancia. Con eso no se hace sino seguir los pasos de Aristóteles, que divide al ente en ente por accidente y ente *kath'autós* y sitúa a este último en la categoría de substancia como en su lugar propio.

Esta radical distinción entre el ser en sí —propio de la substancia— y el ser por otro —propio del accidente— plantea ahora un problema que es ya clásico en la historia del pensamiento. En una primera aproximación pudiera parecer, en efecto, que se define así la substancia de forma puramente negativa, es decir, de una forma tal que nuestro saber acerca de ella se reduciría a reconocerla como distinta del accidente. Es así que conocemos las cosas precisamente por sus manifestaciones accidentales; luego

[9] Cfr. *ibidem*, p. 211.

[10] Cfr. *ibidem*.

[11] Cfr. *ibidem*, p. 212: «La substancia, no correspondiéndole ni el ser en otro ni el ser con otro, es una naturaleza clausurada, terminada, completa. Y la. substancia es, justamente, esa clausura o terminación, por cuya virtud se constituye en algo esencialmente autónomo».

la substancia se convierte por consiguiente en este principio oscuro, subterráneo e inalcanzable, cuya única propiedad consiste en no ser aquello que directamente /120 conocemos de las cosas. Nada extraña que una substancia así entendida haya sido objeto de todas las críticas de la filosofía moderna. Pues si Sócrates es distinto de todos sus predicados, entonces Sócrates es Sócrates, pero no podemos pasar dé aquí en la caracterización de su substancialidad. ¿Hemos, pues, de conformarnos con tan pobre resultado?

El problema que se plantea consiste en saber si la categoría de substancia trasciende la pura, posición del sujeto, de modo, que recoja en sí lo que se predica de ella. La subjetualidad significa efectivamente la pura posición de un absoluto, frente al que se sitúan los predicados, pero en principio y por sí misma esta posición carece de significación propia. Ahora bien, la substancia es más que un puro, momento estructural de lo real paralelo a la subjetualidad lingüística. Si acaso, este momento ha de ser entendido como centro de gravedad y de absorción del resto de la estructura misma:

Considérese a modo de ejemplo dos sistemas físicos que guardan alguna semejanza, siendo sin embargo su constitución radicalmente diferente. En un sistema planetario el centro de rotación es un puro momento estructural; Ciertamente, el Sol resulta el punto frente al cual se define el movimiento de cada uno de los planetas, pero el Sol y los planetas guardan entre sí una relación puramente formal, de manera que ambos elementos mantienen su independencia respecto del otro. En un remolino, en cambio, el centro del sistema es más que un momento frente al que se establezca una relación meramente formal. En este caso el centro absorbe en sí la totalidad del sistema mismo, de modo que no se puede decir dónde se sitúa el remolino y qué es lo que permanece fuera de él; es decir, resulta imposible distinguir el remolino dé los elementos del sistema, en la medida en que éstos están incluidos en él—distinguirlos, se entiende, como cosas distintas—. Si se considera ahora la subjetualidad en función de todo el mensaje lingüístico que se constituye en función de ella, se puede observar que se comporta precisamente como el ejemplo del remolino: el sujeto funciona como centro de absorción que trascendiendo su posición como sujeto alcanza

hasta el último de sus predicados, incluyendo a todos en la unidad de su significación. Así un mensaje lingüístico resulta, mucho más que una estructura; es; a saber, un significado cuya unidad viene garantizada por la inclusión del predicado en el sujeto, sujeto que, a resultas de esta unidad, alcanza más allá de sí mismo, para apropiarse del predicado que a él se refiere.

Vistas las cosas desde esta perspectiva, el sujeto no puede ser criticado como una posición vacía, como ocurría a partir: de luna- pura consideración estructural del problema. Por el contrario, la dinámica natural en la comprensión de la predicación —del predicado al sujeto— se invierte, de modo tal que el sujeto supone ahora un absoluto de significación que se expande en los posibles predicados, que no son sino declaraciones de lo que el sujeto contiene en la unidad, de so sentido. La substancia resulta del mismo modo una plenitud significativa puesta como absoluto, de forma que cuando, decimos «Sócrates», se está diciendo la totalidad de los predicados que pueden ser /121 declarados posteriormente en un desarrollo cuyo sentido es puramente explicativo.

Ahora bien, ¿es realmente cierto que la substancia absorbe sin discriminar la totalidad de los predicados? Si así fuese la distinción respecto de los accidentes carecería de cualquier significación lógica. Substancia y accidentes significarían a la postre lo mismo, siendo éstos simplemente el despliegue múltiple ele lo que aquélla dice de una vez.

Para contestar esta pregunta, en la que efectivamente sé apunta a la cuestión de distinguir substancia y accidente, es preciso matizar que en tal distinción entran en juego dos significados diferentes, según se considere el problema desde el punto de vista estructural o desde la perspectiva lógica de la significación. En él primer contexto definimos la substancia como aquel momento real que significa el ente en sí como, sujeto, y que no es predicable; por tanto. Es ahora accidente todo lo que de ella se predica, es decir, las nueve categorías restantes. En la segunda perspectiva —la de las significaciones lógicas— substancia significa lo que se predica «por sí» tal como ocurre en los cuatro primeros predicables, siendo accidental aquella predicación que responde a un puro *factum* aleatorio.

En el marco de una teoría predicamental prima fundamentalmente el carácter de la substancia como punto, estructural al

que se refiere el accidente, de manera que todo lo que no es el centro mismo de la estructura es algo, que a él se refiere, y se predica por tanto accidentalmente. Como ya se ha dicho, sí la substancia fuera solamente esto, estaríamos frente a un punto puramente designable, pero a la vez igualmente inefable. Sócrates sería simplemente Sócrates. Pero por ser la substancia el núcleo de absorción de sus predicados, pertenecen a ella todos t aquellos que, se predican «por sí», de manera que se muestra corrió un núcleo pleno de sentido, desarrollable en los predicables de los cuatro primeros tipos. Con esto se gana una nueva distinción entre substancia y accidenté en la que aquélla no es ya pura posición, sino un significado que pertenece por derecho propio, es decir, por razón de su constitución, al sujeto de toda atribución de ser: Es tan sólo aquí donde aparece con sentido la distinción aristotélica: *kath'autós* y *kata symbebekós*[12], es decir, como una distinción que cumple su función en el marco de una teoría semántica de la substancia que entiende ésta como un significado.

En el capítulo 18 del libro V de la Metafísica[13] enumera el Estagirita /122 los distintos sentidos en qué *kath'autós* se puede decir. Calias, dice, es por sí mismo Calias y la esencia de Calias; y lo que se incluye en su esencia, como animal; «y por sí mismo» Calias es vivo; y en definitiva es hombre por sí mismo.

Pocas ampliaciones se encontrarán en las obras de Aristóteles que puedan aclarar el significado de este texto, de forma que se ha de deducir de aquí el sentido del término *kath'autós*. Vayamos pues en primer lugar a la expresión más sencilla, que resulta un tanto desconcertante, ya que, se dice de Calias que es por sí mismo Calias. Sin embargo, se trata precisamente aquí de aducir un *quia*, una razón según la cual se comportan las demás

[12] Cfr. Aristóteles, *Met.*, V, 7; 1017 a 7.

[13] *Met.*, 1022 a 24 ss: «…también 'por sí mismo' tiene que decirse en varios sentidos; un 'por sí mismo' es, en efecto, la esencia de cada cosa, por ejemplo Calias es por sí mismo Calias y la esencia de Calias; otro, todo lo que hay en la quididad, por ejemplo Calias es por sí mismo animal; pues en el enunciado está 'animal'; Calias es, en efecto, cierto animal. Además, si el sujeto ha recibido algo directamente en sí mismo o en alguna parte de sí mismo; por ejemplo, la superficie es blanca por sí misma y el hombre vive por sí mismo; pues el alma en la cual está directamente el vivir, es una parte del hombre. Todavía, aquello de lo cual no es causa otra cosa; del hombre, en efecto, hay varias causas: lo animal, lo bípedo; sin embargo, el hombre es hombre por sí mismo».

afirmaciones; pues si ahora se afirma que Calias es por sí mismo su esencia, o. su vida, el significado de este segundo «por sí, mismo» ha de ser el mismo que el primero, cuando se decía que Calias es «por sí mismo» Calias. Y si allí se habla de una identidad, esto debe seguir siendo afirmado en los casos posteriores. Esta identidad es una identidad de dicción por la que los predicados que se incluyen en la significación del sujeto son dichos con el sujeto mismo: «Calias», «el hombre Calias» y «el ser vivo Calias», son la misma substancia, de forma que, si Calias es Calias, es también hombre y ser vivo. Estos predicados —predicables— se incluyen en el sujeto substancial como elementos necesarios (ya se verá que también constituyentes), que han de estar presentes allí donde éste sujeto esté; luego este sujeto dice aquellos predicados *kath'autós*, es decir, tal y como se dice a sí mismo.

La substancia supone así la integración del doble orden categorial que habíamos distinguido; y así sin dejar de ser un sujeto se convierte en una significación[14] que puede ser expresada en los predicados que han de serle atribuidos necesariamente para que pueda ser una posición absoluta de realidad. Por el contrario, el ser músico no forma parte de la substancia de Calias, pues músico no se dice a la vez que éste, al no formar parte de su significación necesaria. Músico es algo que Calias deviene, sin que su substancialidad cambie en el tránsito de una posición a otra; y así forma con él sólo una unidad *secundum quid in subiecto* y como un puro hecho.

Esta predicamentalidad de la significación substancial abre la puerta a la posibilidad de una inclusión del universal en la substancia. Aristóteles negaba que los términos universales, cuya función consiste en ser algo común a sus inferiores, pudiesen ser substancia, la cual no es sino en sí misma[15], como lo que es propio de cada cosa; pero no negaba que estos universales pudie-

---

[14] Cfr. Sto. Tomás, *In VII Met.*, lect. 3, n. 1310: «Illud ergo pertinet ad quod quid est tui, quod tu es 'secundum teipsum', idest quia de te praedicatur per se et non per accidens; sicut de te praedicatur per se, homo, animal, substantia, rationale, sensibile, et alia huiusmodi, quae omnia pertinet ad quod quid est tui».

[15] Cfr. Aristóteles, *Met.* VII, 16; 1040 b 18 ss.

/123 sen de alguna manera formar parte de ella[16]. Una comprensión de la substancialidad como significación nos muestra ésta ciertamente como una autosuficiente subjetualidad; pero a la vez que clausurada en esta relativa autonomía, la substancia es un sistema abierto que absorbe, incluyéndolo en su «enseidad», todo lo que de algún modo es causa necesaria suya. La forma, la materia, incluso el universal, no pueden ser en sí y por sí substancia, pero son «de» la substancia[17], como momentos de su estructura[18] que en ella se incluyen como algo propio. Sólo así llegará después Aristóteles a llamar también substancia a estos principios.

Resumiendo, se puede describir el *kath'autós* como el momento metafísico en el que se constituye la substancialidad de una doble dirección: como posición subjetual a la que se refiere todo lo que de alguna manera no es substancia y como integración en su propio «en sí» de los elementos constitutivos suyos. Por lo primero este principio es substantividad, es decir, momento estructural substante de toda realidad. Por lo segundo es subjetividad, esto es, interiorización de lo que se atribuye a un «en sí» substante, de modo que la substancia se convierte en un complejo —si no, no cabría hablar de interioridad, por ejemplo en un punto— destilado en una unidad por la que le corresponde «por sí» cada uno de los elementos que en este complejo se integran.

---

[16] Cfr. *Met.,* VII, 13; 1038 b 8ss: «Parece imposible, en efecto, que sea substancia cualquiera de los llamados universales. Pues, en primer lugar, es substancia de cada cosa lo que es propio de cada cosa y no se dice de otra; pero el universal es común, pues se llama universal aquella que por su naturaleza puede darse en varios. ¿De qué, entonces; será substancia el universal? O bien, en efecto, lo será de todas las cosas o de ninguna, y de todas no es posible que lo sea. Pero, si lo es de una, también las otras serán ésta; pues aquellas cosas cuya substancia es una y cuya esencia es una, también ellas son una. Además, se llama substancia lo que no se predica de un sujeto; pero el universal se dice siempre de algún sujeto. ¿O es que el universal no puede ser substancia como la esencia, pero puede estar incluido en ésta, como el Animal en el hombre y en el caballo?».

[17] Cfr. Sto. Tomás, *In I Sent*., d 8, q 5, a 1: «Est etiam quaedam creatura quae non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma qualibet, sicut universale; non enim est esse alicuius nisi partícularis subsistentis in natura».

[18] Cfr. A. Millán Puelles, *Fundamentos (...),* t. II, p. 212.

4. La substancia como «tode ti»

La crítica del universal como substancia tiene en Aristóteles otra importante consecuencia en lo que a la caracterización de esta substancia se refiere. El universal, dice el Estagirita, supone un modo de ser; la substancia, en contra, dice una cosa determinada y, tal como él lo expresa, un *tode ti*[19]./124

El universal no puede, por tanto, ser una substancia, porque es a lo sumo una característica comunicable[20]; y *arkhé gar to kath'ekaston ton kath'ekaston*[21] lo individual es principio de las cosas individuales. Esto no niega que aquello de lo que hay un concepto universal no pueda formar parte de la substancia, pero entonces como algo que pertenece a ésta, siendo en ella i individual, como principio de «esta» y no otra substancia[22].

Lo que aquí interesa no es, sin embargo, esta individualidad, sino el modo como Aristóteles la expresa, es decir, el *tode ti*, o el *hoc aliquid* de los latinos. Nos encontramos aquí, una vez más, con una de estas fórmulas desconcertantes cuya riqueza expresiva resulta inversa a su claridad. La fórmula se compone de un demostrativo — *tode*— y un relativo — *ti*— de cuya unificación como sustantivo resulta la expresión de lo que aquí se entiende por substancia.

Esta substancia es, en primer lugar, un «algo» y, por tanto, portadora de una significación; pero esta significación se ve absorbida por el primer término; al cuál se subordina a todos los efectos. El «que» de la fórmula no es en absoluto el término clave en la consideración de la substancia, pues es susceptible de ser comunicado a otras. La individualidad que a ésta compete supone ser *«ab aliis distinctum»*[23], y esto nos lo da la naturaleza en la que se sitúa por razón de su significación. Podríamos entonces decir que esta distinción adviene por los accidentes, en cuanto se añaden a la naturaleza común, contrayéndola a unas especificaciones que a la postre —sobre todo a través de la posición de lugar y tiempo— sólo un individuo puede cumplir. Esto,

---

[19] Cfr. Aristóteles, *Met.,* VII, 13; 1039 a 14: «No es posible que una substancia conste de universales porque significan una manera de ser, pero no una cosa determinada»

[20] Cfr. Sto. Tomás, *In VII Met.,* lect. 13, n. 1585.

[21] Aristóteles, *Met.,* XII, 5; 1071 a 19.

[22] Cfr. *ibidem*, 1071 a 13.

[23] Sto. Tomás, *S. Th*.; I, q 29, a 4.

sin embargo —ya se verá en qué medida es cierto—, deja intacto el problema, pues aún está por explicar qué es lo que constituye este individuo, que efectivamente es el único que cumple estas especificaciones. Pero en cualquier caso no son los accidentes mismos, si no se quiere caer en la contradicción de que sean éstos los que constituyan la substancia. Los accidentes pueden ser causa de la individualización, pero ésta, como dice Millán Puelles[24], no es por sí substancialidad, sino una característica de la substancia. Lo que propiamente proporciona la razón formal de la substancialidad es lo que se expresa con el primer término de la fórmula, a saber, el *tode*.

La substancia es lo que se designa al decir «este», no en un sentido relativo, sino absoluto. «Este» es un demostrativo que se puede decir tanto de la substancia como de partes accidentales, del ente real como de la idea abstracta; de modo que se puede preguntar con razón, en tono de duda, en qué consista su propiedad para designar la substancialidad. Ahora bien, se puede distinguir entre los «estes» que se dicen «de» —«este» brazo «de» /125 «este» hombre— de aquellos que ya no pueden ser referidos a otro[25], de forma que no son un «este de», sino un «este que». Expresión ésta en la que se manifiesta que se ha alcanzado el límite en la fundamentación de los distintos «estes». El «este», pues, que ya no es «de», sino que es un «que», es el que designa la substancia.

La conclusión lógica de esta exposición parecería confirmar que la razón formal de substancialidad radica entonces en el «que» que la distingue de la accidentalidad. Esto, sin embargo, responde a un espejismo, desde el momento en que el «que» resulta en realidad superfluo para el razonamiento. Desde los «estes» accidentales se llega a un «este» que efectivamente tiene una significación —«este hombre», «este árbol»—, pero que es substancia porque es algo designable «en sí», y no «en otro», esto es, qué es absolutamente designable; de forma qué

---

[24] Cfr. A. Millán Puelles, *Fundamentos (...),* t. II, pp. 212-213.

[25] Naturalmente, nos estamos refiriendo aquí, a la absolutez y suficiencia que cabe en el predicamento de substancia, salvando siempre la finitud de ésta y, por tanto, la necesidad de una última referencia causal al principio infinitamente absoluto de toda realidad.

la buscada razón de substancialidad se conserva en la pura y absoluta designabilidad. La substancia está, pues, allí donde de manera absoluta se puede hacer uso del demostrativo.

«Este ente», «este animal», «este ateniense», son distintas denominaciones —el «quid» varía en cada casó y puede incluso ser un accidente—de una sola y única substancia: Sócrates. Cómo esta complejidad del «quid» pueda referirse a un individuo relativamente indistinto en sí mismo[26], es otro problema que se tratará en su momento; pero es indudable que al decir «este» nos referimos inexorablemente a un individuo que excluye toda comunidad con cualquier otro animal, ente o ateniense. La substancia es así por razón, de ser un *tode ti*, también un *horistón*[27], algo separado y distinto de todo lo que no es ella, un «este» que excluye toda posibilidad de ser «otro». Por eso, el ser un «este» prima sobre el «que», porque tal «quid» sólo llega a ser substancia en la medida en que abandona la universalidad de su significación ideal, se convierte en significado «de» y alcanza a situarse como «este» «quid» La posibilidad de ser un «este» o, un «otro» compete, pues, a la substancia como expresión de su substancialidad misma. Por eso, si Sto. Tomás define el supuesto como el singular en el género de la substancia[28], se ha de concluir que, puesto que la singularidad que aquí se cita es la que nos interesa como objeto que designamos con el demostrativo «este», la substancia es en primer término supuesto, si con substancia queremos entender el *tode ti* de Aristóteles[29]./126

Efectivamente, la «supositalidad» expresa esta unidad de la *«substantia completa per se subsistens separatim ab aliis»*[30]. El supuesto es, así entendido, al igual, que la substancia misma, el límite de la unidad de lo real: en él se integra lo complejo en la unidad de su posición absoluta, porque es el todo mismo el que como sujeto se responsabiliza de esta unidad; más allá de él, por

[26] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q 29; a 4.

[27] Cfr. Aristóteles, *Met.,* VII, 1029 a 27.

[28] Cfr. Sto. Tomás, *Quodl., II,* 4: «Suppositum autem est singular in genere substantíae, quod dicitur hypostasis vel substantia prima».

[29] Cfr. *S. Th.*, III, q 2, a 3: «Tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturae, et ea etiam quae ad naturae rationem pertinent in concreto: dicimus enim quod hic homo dícitur esse suppositum: quia scilicet 'supponitur' his quae ad hominem pertinent, eorum praedicationem recipiens».

[30] *S. Th.,* III, q 16, a 12 ad 2.

el contrario, no cabe esta unidad substancial, sino sólo la agregación *secundum quid*[31].

5. Substancia y realidad

Ahora volvemos a lo que nos hemos planteado al principio del capítulo al preguntarnos qué sea la realidad. La realidad se nos ha mostrado como substancia, como esto que señalamos con el uso de demostrativos. Todo lo real, y propiamente sólo lo real, es así designable. Pues bien, esta designación tiene, como se ha visto, un límite en la substancia, que se revela así como el sustento mismo de la posibilidad de designar. Al final, la substancia es la condición misma por la que en absoluto tiene sentido decir «este», y por tanto la resolución misma de toda realidad.

«El ente primero y no el ente con alguna determinación, sino el ente en absoluto, será la substancia»[32]; pues es *«ens simpliciter et per seipsam»* y causa de la consistencia ontológica de los accidentes[33]; estos no son en sí reales, no son propiamente entes, sino *«talis entis»,* es decir, algo del ente primero y absoluto que significa la substancia[34]. Y esta integración substan- /127 cial

---

[31] *CG*, IV, 38: «Quae sunt plura supposito, simpliciter plura sunt, nec sunt unum nísi secundum quid».

[32] Aristóteles, *Met.,* VII, 1, 1028 a 30 ss: «El Ente primero y no el ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la Substancia. Ahora bien, 'Primero' se dice en varios sentidos; pero en todos es primero la Substancia: en cuanto el enunciado, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. Pues, de las demás categorías, ninguna es separable, sino ella solo. Y, en cuanto al enunciado, ella es lo primero (pues en el enunciado de cada cosa entrará necesariamente el de la substancia); y creemos conocer cada cosa del mejor modo cuando conocemos qué es el hombre o el fuego, más que cuando conocemos su cualidad o su cantidad o donde está, puesto que también conocemos cada una de estas mismas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad. Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la substancia? Tenemos que estudiar, sobre todo, en primer lugar, y por decirlo así, exclusivamente, qué es el ente así entendido».

[33] Cfr. Sto. Tomás, *In VII Met.*, lect. 1, n. 1248: «Substantia est ens simpliciter et per seipsam: omnia autem alia genera a substantia sunt entia secundum quid et per substantiam: ergo substantia est prima inter alia entia».

[34] Cfr. *In VII Met.*, lect. 1, n. 1250: «Illa quae significant substantiam, dicunt quod est aliquid absolute. Quae autem praedicant qualitatem, non dicunt quid est illud de quo praedicatur absolute, sed quale quid. Et simile est in quantitate et in aliis generibus. Et ex hoc patet quod ipsa substantia dicitur ens ratione

resulta cierta hasta el punto de que preguntar: ¿qué es el ente?, equivale a preguntar: ¿qué es la substancia?[35]. Pues el ente de por sí es substancia, no sólo porque la substancia es ente por sí misma, sino porque —y esta vez el por sí se refiere al ente— el ente mismo es este ponerse a ser de las cosas cuyo momento absoluto es el acto y que significa la posición absoluta de toda realidad que es sujeto de sus posibles determinaciones y que denominamos con el nombre de supuesto o substancia primera.

A fortiori viene, pues, contestada la cuestión que se planteaba en este capítulo: lo que los principios han de justificar en lo real es precisamente su substancialidad, y lo que se ha de seguir ahora es el tratamiento del proceso en el que estos principios se articulan, cuyo común resultado ha de ser, sí, la realidad, pero la realidad entendida como subsistencia e individualidad designable: la realidad, pues, como substancia.

Se intentará en consecuencia en los próximos capítulos especificar y describir la acción de los tres principios que en el análisis ontológico han sido alcanzados en orden a su eficacia frente a la realidad substancial. /129

---

suiipsius, quia absolute significantia substantiam significant quid est hoc. Alia vero dicuntur entia, non quia ipsa habeant secundum se aliquam quidditatem, quasi secundum se entia, cum non ita dicant absolute quid: sed eo quod 'sunt talis entis', idest eo quod habent aliquam habitudinem ad substantiam, quae est per se ens; quia non significant quidditatem, inquatum scil. quaedam sunt qualitates talis entis (...) etc.».

[35] Cfr. Aristóteles, *Met.,* VII, 1; 1028 b 4.

Capítulo IX

FORMA Y ESENCIA

1. La significación substancial como cualidad formal

Nos planteamos ahora cuál sea la relación de cada uno de los principios con respecto a la substancia, a fin de precisar la dinámica en la que ésta se constituye. Se ha visto que la substancia es la posición absoluta de una significación. Se puede, pues, comenzar preguntando cuál sea el principio substancial que se responsabiliza en primer término de ésta su consistencia semántica, principio que, según lo dicho en el capítulo II no puede ser otro que la forma.

Lo primero a distinguir en la substancia son, pues, las cualidades que la afectan, dando a su posición un determinado significado, por el que se hace objeto de un logos predicativo, en el que se despliega discursivamente la unidad de sentido que la substancia contiene. Sócrates es animal, porque su posición significa posición de animalidad; y hombre, por serlo de humanidad, etc. Esto es así de tal forma que cuando se dice «Sócrates» se piensa de hecho en un complejo formal en el que se comprenden todas estas cualidades; a partir de aquí, es decir, de la unidad de esta noción, se desarrollan a continuación los posibles discursos sobre Sócrates.

Corresponde ahora precisar el carácter de la substancia como, significación y, en función de ello, el papel que la forma desempeña. Y respecto del primer punto se plantea de inmediato un importante problema: ¿significa la substancia una unidad o una pluralidad formal? Eliminemos todas aquellas cualidades que se predican *per accidens*, como por ejemplo «ateniense», o incluso «sabio», y limitémonos a las que propiamente se dicen de Sócrates «por sí». Sócrates es entonces hombre, y ser vivo, y animal, y ente. Entonces, todo esto ¿constituye una o distintas significaciones? Si de Sócrates se dice «este animal», ¿se designa el mismo objeto que cuando se dice «este hombre» o «este racional»? De la respuesta a esta pregunta depende el que la substancia signifique una unidad formal o que el constitutivo ideal de esta significación sea múltiple, con las dificultades que esto supondría para la unidad misma de la substancia. /130

2. Unidad formal de la substancia; la definición

La postura clásica sobre este punto es harto conocida y supone una defensa radical de la unidad del ente, negándose como peligro para esta unidad la multiplicidad, en lo que a su función principal se refiere, de los predicados de una cosa. Por lo mismo que Sócrates es animal, es también vivo, inteligente y ente; pues un efecto único no se reduce a muchos principios según una misma razón[36], de forma que *«omnia quae substantialiter de aliquo praedicantur sunt per se et simpliciter unum»*[37]. Esto es: sí Sócrates es uno, su substancia significa un objeto uno en el que se integra todo lo que se predica de él por sí mismo.

Tomemos ahora todos los predicados de Sócrates (excluyendo ya los accidentales): vivo, pues, y animal, racional, ente, bípedo, etc. Apartemos ahora todos aquellos predicados que no significan una cosa, sino una diferencia. Quedan a continuación elementos como ente, ser vivo, animal, hombre. Lo que la doctrina clásica afirma es que estas clases lógicas, que en cuanto tales —es decir, como entes lógicos— sólo se diferencian en su extensión y comprensión, en tanto que principios se distinguen porque una —la especie— constituye la significación propia de la substancia y las demás —géneros— no son en propiedad principios, sino sólo partes, de la especie. Entre un hombre y un animal hay, pues, una diferencia más profunda que la puramente lógica, por cuanto que «un hombre» nombra un ente, este que es un hombre, mientras que «animal» es sólo un objeto ideal cuya capacidad para referirse a un ente concreto es solamente

---

[36] Cfr. Stó. Tomás, *De substantiis separatis*, c. 11, n. 108: «Nam omnia quae substantialiter de aliquo praedicantur sunt per se et simpliciter unum. Unum autem effectus non reducitur in plura prima principia secundum eamdem rationem principii, quia effectus non potest esse simplicior prima causa. Unde et Aristoteles hac ratione utitur contra Platonicos: quod si esset aliud animal, et aliud bipes in principiis separatis, non esset simpliciter unum animal bipes. Si igitur in inmaterialibus substantiis aliud esset id quod est esse et aliud quod est vivere, et aliud quod est intellectivum esse,. ita quod vivens adveniret enti, vel intelligens viventi, sicut accidens subiecto, vel forma materiae, haberet rationem quod dicitur. Videmus enim aliquid esse causam substantialis formae quod non est causa materiae. Sed in inmaterialibus substantiis id ipsum quod est eorum esse est vivere eorum. Nec est in eis aliud vivere quam intellectivum esse: unde a nullo alio habent quod vivant et intellectiva sint, quam a quo habent quod sint».

[37] Ibidem.

indirecta, en tanto que potencia lógica cuyo acto se cumple solo en la especie.

Según esto hay dos formas correctas de nombrar la substancia. Se puede decir «Sócrates» al referirse a este hombre concreto, o se puede decir también «esté hombre» refiriéndose a Sócrates. En el primer caso se nombra la substancia primera como sujeto, acentuando su carácter de posición, mientras que en el segundo se nombra más bien la substancia como portadora de una significación: substancia, pues, en ambos casos. Si ahora, sin embargo, se dice «este animal», y se designa con ello a Sócrates, comienzan a ocurrir cosas complicadas. Desde un punto de vista lógico, sucede solamente que se /131 ha pasado a considerar la substancia en un nivel superior de generalidad; pero, si paralelamente a esta ascensión se espera encontrar en la realidad de esta substancia correspondientes escalones formales, se supone con ello una pluralidad de principios ideales del ser que rompería la unidad de su estructura substancial. Esto quiere decir: con «este hombre» se designa con propiedad algo real, existe un objeto metafísico que responde a la designación «hombre»; lo mismo, sin embargo, no se puede afirmar de «animal». Sócrates, pues, no es hombre «y» animal, sino que siendo hombre, no es que «sea» también animal, sino que la animalidad se puede predicar de él, por cuanto es parte lógica —y no metafísica— de la humanidad[38]. Propiamente, la animalidad no es principio de nada, y nada hay en la substancia como parte actual que corresponda a semejante concepto.

La diversidad formal se reduce, por consiguiente, a una significación única: la significación substancial, que dice —*unum quid*— lo «que» la cosa es, y cuya ratio significativa no es otra que la definición[39].

---

[38] Cfr., *De spiritualibus creaturis*, a 3: «Nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter ex duobus actibus, sed ex potentia in actu, inquantum id quod est potentia fit actu; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset uno sed plura, ut Philosophus argumentatur in III et VIII Metaph. Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus».

[39] Sto. Tomás, *In VII Met.*, lect. 12, n. 1541: «Oportet quaecumque in definitione ponuntur esse unum. Et hoc ideo, quia definitio est una ratio; et id

La definición es un enunciado en el que distintos elementos lógicos se disponen de tal forma que adquieren una significación única en la que se dice la esencia de la substancia[40]. La unidad del discurso que dice lo que la cosa es, no es pues sino el momento lógico paralelo a la unidad de la significación metafísica en la que la substancia se constituye[41]; unidad que en absoluto puede ser considerada como algo que se gana, sino como punto original del que surge el desarrollo lógico que nos muestra la diversidad formal de tal substancia.

Es preciso tener en cuenta que aquí se ha de actuar contra la tendencia natural del razonamiento discursivo, pues éste se organiza a partir de elementos lógicos de cuya síntesis resulta la unidad de la definición; y lo que /132 se quiere hacer ver en estos razonamientos es que esta unidad no se alcanza como fruto de ninguna síntesis, sino que está ahí puesta como potencia —en sentido activo— significativa, de la que precisamente surgen los elementos a partir de los que esta síntesis se realiza en el discurso. Si se considera, por ejemplo, la definición de hombre como animal bípedo, ésta parece compuesta de dos elementos diferentes, de manera que la síntesis de género y diferencia parece, a su vez, ser el fundamento de la unidad ideal de la especie. El sentido que esto pueda tener en una teoría lógica de la definición desaparece en la consideración de su fundamento metafísico, pues aquí el núcleo ontológico que la definición expresa no está constituido por las partes de ésta, sino que estas partes han de ser precisamente consideradas como el despliegue formal de la unidad significativa de este núcleo[42].

---

quod significatur per ipsam est substantiam rei. Unde oportet quod definitio sit ratio significativa unius alicuius; quia substantia rei, quam definitio significat, est unum quid. Et etiam supra dictum est quod definitio significat hoc aliquid, ubi ostensum est quod definitio est proprie substantiarum».

[40] Cfr. Aristóteles, *Met.*, VII, 12, 1037 b 23 ss: «¿Por qué estas cosas son una y no varias? No será porque están en un género, pues así de todas las cosas resultaría una sola. Pero es preciso que constituyan una unidad todas las cosas incluidas en la definición; la definición, en efecto, es un enunciado único y de una substancia, por lo cual tiene que ser enunciado de algo único. En efecto, 'substancia' significa algo único y algo determinado —*tode ti*— según decimos».

[41] Cfr., *Met.*, V, 7, 1016 b 31 ss.

[42] Cfr. N. D. Ross, *Aristotle s Metaphysics*, t. II, p. 231; com. a 1043 b 11: «Usually the genus is described as matter, the differentia as form (...) To treat

Lo real viene significado por una especie. Ahora la mente puede, a partir de esta especie, abstraer todas sus partes potenciales y diferencias; la definición entonces no es más que el camino de vuelta, es decir, consiste en sintetizar una significación específica; pero, como se ha dicho, esta síntesis no gana ninguna unidad a partir de lo múltiple, sino que recupera el origen mismo del que sus elementos son desarrollo y despliegue en el marco de la menta abstractiva[43].

3. La forma substancial

La causa lógica de la unidad de la definición viene dada, según la doctrina tradicional, por la diferencia específica, en la que *«tota essentia definitionis quoddammodo comprehenditur»*[44]. Esta diferencia, y en gene- /133 ral toda diferencia, tiene como función partir el género, reduciéndolo a un nuevo significado que viene determinado precisamente por ella. En este sentido se convierte en el acto que determina la potencia genérica, pasando a convertirse en algo así como la esencia de la esencia allí

---

genus and differentia as if existed side by side like material elements and required a third thing to unite them is un-Aristotelician. Cf. Z 12, H 6, where Aristotle makes the unity of essence depend on the fact that genus has no existence apart from differentia (...) Man is not *zoon + dipou* but *zoon dipou* (Z 1037 b 12-14). To describe him a *zoon + dipou* is to treat these as the materials of which he consists, and if there are mere materials, then there must be something else which is neither an element nor composed of elements but the substance».

[43] Esta es, por otra parte, la condición para que se dé la substancia como «kat'autós», tal y como se definió en el capítulo anterior. Es por estar incluidos en esta unidad de significación por lo que estos predicados se dicen «por sí», y forman de alguna mañerea parte de la definición de la cosa. Tanto la definición como la substancia que ésta significa suponen, pues, la unidad original de sus partes y entre sí: «Quando definitio significans quid est esse uniuscuisque, dicitur ei inesse secundum se, sicut Callias et quod quid erat esse Caliam idest et essentia rei, ita se habent quod unum inest secundum se alteri. Non autem solum tota definitio dicitur de definito secundum se; sed aliquo modo etiam quaecumque insunt in definitione dicente quid est, praedicantur de definitio secundum se, sicut Callias est animal secundum se». (Sto. Tomás*, In V Met*., lect. 19, n. 1054).

[44] Sto. Tomás, *In VII Met*., lect. 12, n. 1549: «Definitio est quaedam ratio ex differentiae unitatem habens; ita quod tota essentia definitionis, in differentia quodammodo comprehenditur».

donde esta diferencia es la actualización última en el orden formal de lo que se es «por sí». La razón formal de la esencia «hombre» será, pues, su racionalidad, pues ésta es el constitutivo diferencial que determina la humanidad frente a la animalidad. Por otra parte, la especie es precisamente lo que la diferencia pone, luego ésta será la substancia de la cosa y su definición[45].

Volviendo ahora al ámbito de las cosas reales, observamos en ellas, al igual que en el dominio lógico, una estructura diferencial: no es lo mismo un hombre que un caballo, de forma que lo que propiamente tiene un hombre que no tiene un caballo ni ningún otro ente que no sea hombre, es la diferencia última que lo constituye como tal. Esta cualidad es la diferencia de la substancia[46], calificada también como cualidad primera[47], porque determina propia y definitivamente la substancia en su significación[48], de forma que lo que a partir de ahora se añada ya no es «en sí», sino en otro, es decir, en la substancia. Cuándo una diferencia es la última, es algo que no se puede determinar a priori, sino que está en la forma de ser de cada cosa. Es evidente, por ejemplo, que la estructura atómica del carbono no es la diferencia última del diamante (porque en ella no se distingue del

---

[45] Cfr. Aristóteles, *Met.*. VII, 12; 1038 a 18 ss: «Está claro que la última diferencia será la substancia de la cosa y su definición (...) SÍ se produce una diferencia de otra diferencia, una sola, la última, será la especie y la substancia». El papel de la diferencia en una teoría de la definición y de la substancia se trata magistralmente en el trabajo de F. Incíarte, *Forma formarum*.

[46] Cfr. *Met.*, V, 14. 1020 a 33 ss: «Cualidad se llama, en un sentido, la diferencia de la substancia; por ejemplo, un hombre es un animal de cierta cualidad porque es bípedo, y un caballo porque es cuadrúpedo, y un círculo es una figura de cierta cualidad porque no tiene ángulos, puesto que la diferencia substancial es una cualidad. Por consiguiente, en este sentido, la cualidad se llama diferencia de la substancia».

[47] Cfr. *íbidem*, 1020 b 13 ss: «Así, pues, la cualidad puede decirse, sin duda, de dos modos, y de éstos sería uno el más propio. La cualidad primera es, en efecto, la diferencia de la substancia (y de ésta es cierta parte también la cualidad que hay en los números (...)), y las afecciones de las cosas que se mueven en cuanto que se mueven, y las diferencias de los movimientos».

[48] Esta diferencia establece, por tanto, la determinada substancia de la cosa, de modo que su alteración supone un cambio de forma y, por consiguiente, de substancia. Cfr. Sto. Tomás, *CG*, II, 81: «Non enim qualibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia vel secundum rationem formae».

grafito), sino que esta diferencia está en su estructura cristalográfica. A partir de ésta las diferencias que se pongan no hacen sino añadir matices inesenciales, como color, tamaño, etc. Si se pregunta ahora por qué son inesenciales, no hay otra respuesta que atenernos al hecho de que efectivamente lo son. /134 Es, pues, un dato constatable que en la estructura formal de una realidad encontramos un punto en el que se constituye la substancia en su significación propia. Por encima de él las cualidades son, por imprecisas, insuficientes para servir como nombres propios de la cosa; y por debajo resultan caracteres que pueden diferenciar un individuo de otro, pero que inhieren ya en una significación que —este es el hecho— está ya definitivamente definida por esta diferencia específica[49], que, situados como estamos en un contexto metafísico, podemos ya denominar forma substancial[50].

Por esto, no tiene sentido dudar de la inteligibilidad de lo real, una vez que se admite que esta realidad tiene una estructura diferencial, pues lo que hace la razón discursiva es tan sólo seguir el rastro de estas diferencias hasta encontrar la que contrae el género a la especie; pues en ella alcanzamos la forma que determina, el modo de ser de una esencia real.

La definición, por tanto, es el discurso en el que se predica la forma substancial de un ente, como cuándo decimos que el diamante es el carbono cristalizado; casó éste en el que la cristalización es la forma según la cual se dispone este ente al que llamamos diamante. Sólo, pues, cuando se alcanza esta forma substancial como primera y última disposición de la cosa, cabe

---

[49] En este sentido y sólo en éste ha de entenderse la afirmación de Aristóteles de que la substancia no admite ninguna variación de grado. Cfr. Aristóteles, *Categorías,* I, 5; 3 b-4 a: «Una substancia particular, hombre, no puede ser más o menos hombre, ya sea respecto de sí misma en el curso del tiempo, ya sea respecto de otro hombre. Un hombre no puede ser más hombre que otro como lo que es blanco no puede ser más o menos blanco que otro objeto blanco, o como aquello que es bello no puede ser más o menos bello que cualquier otro objeto. Una substancia no puede ser dicha más o menos respecto de aquello que es; un hombre no es más verdaderamente hombre en un momento dado que lo que había sido anteriormente. En resumen, nada de lo que es una substancia puede ser más o menos aquella que ella es. La substancia no admite, por consiguiente, ninguna variación de grado».

[50] Cfr. L. de Raeymaeker, *La Philosopbie de l'Être*, pp. 183-4.

una definición[51]. Ni qué decir tiene que a la mente humana le es imposible en la mayoría de los casos alcanzar esta última diferencia, por lo que es preciso conformarse con definiciones descriptivas o puramente clasificatorias, cómo es el caso en la historia natural; pero siempre queda a salvo la «posibilidad» de alcanzar esta diferencia real que significa la forma substancial de un ente.

La forma como principio actúa ahora en la substancia conformando la significación de ésta, bien en sí misma y absolutamente, bien como forma de una forma, *secundum quid*, es decir, como forma accidental. Esto ocurre, según Santo Tomás, de tres maneras: la forma es aquello desde lo que se forma /135 la cosa —forma a qua—, aquello según lo cual se forma —*forma secundum quam*— y, por último, el ejemplar de su formación[52]. De cualquier manera, como se verá más adelante, esta complicada constelación de momentos formales tiene como centro y origen el momento ideal que expresa la última diferencia «del ser» en que se constituye la substancialidad, o mejor, en la que surge substancialmente lo real. Esta emergencia supone a la vez todas las formalidades que corresponden a esta diferencia, no sólo como momento lógico, sino como momento metafísico de esta

---

[51] Cfr. Sto. Tomás, *In VIL Me*t., Iect. 3, n. 1327: «Sic ergo patet quod quod quid erat esse non erit alicuius, quod non sit de numero specierum alicuius generis; sed 'solum his', idest solum speciebus. Species enim sola definitur, cum omnis definitio sit ex genere et differentiis. Illud autem, quod sub genere continetur et differentiis constituitur est species; et ideo solius speciei est definitio. Solae enim species videntur dici non secundum participationem et passionem, nec ut accidens».

Cfr. también Aristóteles. *Met.*, VII, 4, 1030 a 3 ss.

[52] Cfr. Sto. Tomás. *De Ver*., q 3, a 1: «Forma autem alicuius rei potest dici tripliciter. Uno modo a qua formatur res. sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Sed quia non est de necessitate actionis ut effectus pertingant ad completam rationem formae agentis, cum frequenter deficiant, maxime in causis aequivocis; idea forma a qua formatur aliquid, non dicitur esse idea vel forma. Alio modo dicitur forma alicuius secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma hominis, et figura statuae est forma cupri; et quanvis forma, quae est pars compositi, vere dicatur esse illius forma, non tamen consuevit dici eius idea; quia videtur hoc nomen idea significare formam separatam ab eo cuius est forma. Tertio modo dicitur forma alicuius illud ad quod aliquid formatur; et haec est forma exemplaris, ad cuius similitudinem aliquid constituitur; et in hac significatione, consuetum est nomen ideae accipi, ut idem sit idea quod forma quam aliquid imitatur».

realidad; es decir, todo aquello que de un modo u otro co-actúa con ella o en ella en la producción de la substancia. Y, puesto que estos co-principios resultan ellos mismos formalizados, la forma se convierte en el límite mismo de la substancia: no ya como límite negativo, sino como resolución de todo elemento metafísico que emerja en el momento formal de lo real, De alguna manera resulta justificado tomar la parte por el todo afirmando que la substancia es absorbida por su causa formal[53] hasta poder decirse que la forma es la substancia misma de la cosa[54].

4. La esencia como momento intrínseco de la significación substancial

Sí se contempla este principio formal no ya como una diferencia lógica —aunque sea la última—, sino como momento diferencial de la substancialidad en el que se absorben el resto de elementos que cooperan en la constitución de esta realidad, entonces la forma es más que una forma, es lo que llamamos esencia o naturaleza de la cosa.

Obsérvese que se habla de momento y no ya de principio, y esto tiene una significación que no debe ser pasada por alto. Lo realmente real es /136 la substancia, o, como se decía en el capítulo I, sencillamente las cosas en el sentido del trascendental «res». Los principios, pues, no son propiamente reales, sino principio y fuente de donde surge la realidad. Allí donde esta realidad responde a una multiprincipialidad, la tal cosa es resultado de la cooperación de causas que son realmente distintas, y, en consecuencia, ella misma es realmente distinta de estas causas. ¿Cuál es entonces, podemos preguntar, la realidad que a los principios corresponde? La respuesta, por extraña que parezca, es que a estos principios no les corresponde en cuanto tales ninguna realidad en el efecto común, por la sencilla razón de que en este efecto dejan ya por definición de ser principios, para ser algo perfecto, a saber, la substancia como terminación que les

---

[53] Cfr. Sto. Tomás, *De spiritualibus creaturis*, a 3: «Síc ergo dicitur quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens». Cfr. también, *S. Th.,* I, q 30, a 4.

[54] Cfr. Aristóteles, *De partibus animalium*, A, 645 a 32-33. Cfr. también F. Inciarte; *Forma formarum*, pp. 162-163.

corresponde. Ahora bien, al alcanzar esta terminación en la substancia, cada principio deja en ella la huella de su acción, y esto constituye en cada caso un momento de la substancia; momento que no es en absoluto una parte de ésta, sino la substancia misma en cuanto afectada por el principio en cuestión, de modo que el resto de las causas se ven en él coimplicadas y absorbidas.

El efecto, pues, de la forma, es la diferencia específica en la que la substancia se instala en cuanto tal; de manera que el momento que en la substancia resulta es el de su diferenciación y, con ésta, el de su significación misma. Significación, sin embargo, es un término con connotaciones lógicas, que ha de ser usado con cuidado, pues nos referimos aquí no a «lo» que la substancia significa, que es en cuanto tal un puro objetivo mental —*forma qua* o *forma ad quam*—, sino a lo que desde dentro de la substancia hace de ésta una significación, o, mejor, a la substancia «misma» en cuanto que significa algo. Lo primero sería un objeto (en el sentido psicológico del término), lo segundo el principio, y lo tercero el momento substancial que nos interesa[55]. Pues bien, esto último es lo que nombramos con el término esencia o naturaleza.

Esencia es, por tanto, el modo de la substancia[56], pero no cualquier modo, sino aquel que la constituye como tal; pues sólo en determinadas significaciones formales resulta ésta posible. Por tanto, la diferencia que constituye la esencia, en tanto que ofrece la posibilidad para la substancia, hace de aquélla causa de ésta. Por otra parte, y esta es la función propia del principio formal y lo que caracteriza el subsiguiente momento esencial, lo real se constituye aquí como «tal» substancia, es decir ésta y no otra. Es, por consiguiente, en este doble sentido en el que se puede llamar a la esencia el constitutivo primordial de la cosa en cuanto tal[57]. /137

---

[55] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q 29, a 1 ad 4; III, q 2, a 1.

[56] No se insistirá suficiente en que este modo ha de entenderse como el modo «de» la substancia en tanto que significación, y no el modo objetivo que la substancia puede realizar, pero que tiene en sí mismo una propia consistencia ideal.

[57] Cfr. C. J. Mercier, *Metaphysique générale ou ontologie,* 7 ed., Louvain-Paris 1923, p. 29: «L'essence est ce qui fait, avant tout, que la chose est ce qu elle est, c'est le constituant primordial d'une chose (...) En fin, l'essence étant

Se plantea ahora la cuestión de si esta esencia es entonces un principio o causa, o simplemente un momento real, tal y como se ha precisado anteriormente. Este problema lleva consigo la exigencia de delimitar las posiciones entre los términos tratados —substancia, esencia, forma, etc.—; asunto éste delicado, sí se tiene en cuenta que en los clásicos es uno de los puntos más difíciles de interpretar. Sin entrar en esta interpretación, se intentará mostrar la armonía de las tesis expuestas con las doctrinas tradicionales. Aunque está claro que la substancia es un punto absoluto, de modo que la metafísica tiene por objeto precisamente las causas de ésta, sin embargo en el capítulo 17 del libro VII de la Metafísica el Estagirita la trata, al parecer en contradicción con lo dicho hasta aquí, como la causa que se busca como respuesta al «porqué»[58] de cada cosa. Se trata, dice, de averiguar por qué algo se da en algo, por ejemplo, en el hombre un animal de tal naturaleza, de forma que se explique necesariamente —*kath'autós*— la consistencia misma de lo real. Y esta investigación, continúa, nos lleva a la esencia —*to ti en einai*— de esta realidad[59]. Inmediatamente después[60] se habla de esta causa como *ousía*, de manera que se concluye que la substancia es propiamente un principio, en contra de la tesis que se ha sostenido en páginas anteriores.

Sin embargo, quiero mantener la citada tesis, a la vez que intentaré mostrar que lo que el Estagirita propiamente afirma es perfectamente compatible con ella. Siguiendo ahora en el mismo capítulo de la Metafísica encontramos un punto en el que se dice que determinados materiales forman una casa, por cuanto se da —existe, en el sentido del *hyparkhein*— en ellos la esencia

---

ce que nous considérons comme le premier fond de réalité d'un être, las perfections ultérieures, que l'être est susceptible de recevoir ou capable d'acquérir, seront les compléments ou la manifestation de sa perfection essentielle, ce qui revient á dire que l'essence est la source originelle de toutes les perfections d'un être».

[58] Cfr. W. D. Ross, *Aristotle's Metapbysics*, t. II, p. 222: «He has discussed essence from many points of view, but without reaching any very definite conclusion as to whether it is substance (...) He now (VII, 7) makes a fresh start and essays to show that essence is substance, using as his guide the principle that substance must be causal, something that answers the question 'Why'»

[59] Cfr. Aristóteles, *Met,* VII, 17, 1041 a 9 ss.

[60] *Ibidem,* 1041 b 9.

de la casa[61]. Pero aquí en absoluto se puede hablar de la esencia como principio en el sentido estricto del término, porque entre la casa y su esencia se da una coexistencia en la que no cabe principio y principado, sino una relación que comunica la casa con lo que en ella misma, como momento esencial de su posición como tal, existe (*hyparkhein*). La esencia es, por tanto, la casa misma en tanto que cumple los requisitos que impone la diferencia formal en la que se constituye y que la define. Por consiguiente, no puede ser principio en el sentido físico del término[62], si definimos éste como origen de realidad: la esencia es, como ya se ha dicho, todo lo contrario, a saber, un término que «se da» en la cosa misma. /138

Ahora bien, esto no supone negar que la esencia y con ella la substancia sean causa, es más, ella es propiamente la causa que desde la cosa misma da razón de su consistencia. Por recurrir a un ejemplo, se puede citar el caso de la energía cinética en los cuerpos físicos; un objeto de ésta índole no tiene en sí el principio de su movimiento y lo ha de recibir, pues; en la forma de un impulso original; este impulso sin, embargo cesa, y el cuerpo conserva su movimiento, por cuanto ha absorbido en sí mismo la energía que aquel impulso había comunicado; a partir de ahora él mismo es, por tanto, causa de su propio movimiento. De igual manera, el principio formal resulta absorbido por la substancia de tal manera que ésta se convierte ahora en la causa propia por la que este principio alcanza su efecto. El principio, pues, es causa precisamente por hacer de la substancia, entendida ahora como esencia, causa intrínseca de su misma conformación.

5. Esencia y forma

Sólo desde esta distinción entre principio y causa intrínseca nos podemos enfrentar ahora con el problema de la diferencia entre esencia y forma con perspectivas de éxito; cuestión ésta que, al menos en Aristóteles, sobre todo en el capítulo 17 del libro VII de la Metafísica, resulta en extremo difícil, cómo reconoce Ross en su comentario al aceptar la sinonimidad de ambos

---

[61] *Ibidem,* 1041 b 6.
[62] Como algo «otro» de lo que una cosa procede.

términos respecto a la cuestión de la causalidad formal[63]. Esta dificultad procede de la tendencia aristotélica, ya señalada, a tomar la forma por el todo substancial. Sin embargo, creo que es posible e instructivo diferenciar lo que es propiamente un principio de lo que en la substancia es más bien un momento intrínseco principiado.

La forma es el principio que inserta en lo real, la diferencia específica: *«quae complet substantiam rei et dat ei speciem»*[64]. En esta acción la forma no sólo se refiere a la materia, sino que se sitúa como principio frente a la substancia en su totalidad, absorbiendo ésta, toda ella, la formalidad de la citada diferencia. La forma hace en consecuencia de la substancia una forma, pero una forma que es a la vez materia yente, por lo que denominamos esto con mayor propiedad como esencia. En ésta todo lo que no es forma se ve asumido en el orden propio de ésta, hasta el punto de llegar a ser indirectamente parte de la definición que declara la significación específica de lo real|[65]. Sólo sí tenemos esto en cuenta, se puede matizar la /139 afirmación del Aquinate: *«quod quid erat esse (...) pertinet ad formam»*[66]. A esta forma le compete primordialmente la razón de naturaleza, porque *«nihil dicitur haberem naturam, nisi secundum quod habet formam»*[67];

---

[63] Cfr: M. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, t. II, p. 224.

[64] Sto. Tomás, *In V Met*., lect. 5: n. 822: «Non solum forma partis dicitur natura, sed species ipsa est forma totius. Ut si dicamus quod hominis natura non solum est anima, sed humanitas et substantia quam significat definitio. Secundum hoc enim Boethius dicit, quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Nam specifica differentia est, quae complet substantiam rei et dat ei speciem».

[65] Cfr. *ibidem*, 2, n. 764: «Et non solum tota definitio comparatur ad definitum ut forma, sed etiam partes definitionis, quae scilicet ponuntur in definitione in recto. Sicut enim animal gressibile bipes est forma hominis, ita animal et gressibile et bipes. Ponitur autem dicitur, quod anima est actus corporis organicis physici potentia vitam habentis».

[66] *In VII Met*., lect. 13, n. 1566.

[67] *In V Met*., lect. 5, nn. 825-826: «Sed secandum rerum ordinem, formae prius competit ratio naturae, quia, ut dictum est, nihil dicitur habere naturam, nisi secandum quod habet formam. Unde patet ex dictis, quod primo et proprie natura dicitur substantia, idest forma rerum habentium in se principium motus inquantum huiusmodi. Materia enim dicitur esse natura, quia est forma susceptibilis. Et generationes habent nomen naturae, quia sunt motus procedentes a forma, et iterum ad formas».

pero, a la vez, no se olvide, *«materia dicitur esse natura, quia est forma susceptibilis»*[68].

En este último texto citado encontramos un sutil deslizamiento de la forma desde una posición de principio y, por tanto, como una más de las causas que constituyen la substancia, hacia una nueva situación en la que se identifica con la substancia misma, al decirse que *«primo et proprie natura dicitur substantia, idest forma rerum habentium in se principium motus inquantum huiusmodi»*[69]. Lo mismo ocurre en Aristóteles cuando dice que el alma de los animales es la substancia expresada por el enunciado (*he kata ton logon ousía*)[70]. Este deslizamiento terminológico es el paralelo de algo más profundo, a saber, la total absorción de lo real en el orden de la forma, de manera que lo que era un principio se convierte en realidad. Esta mutua penetración de substancia y forma es tan profunda qué justifica el citado deslizamiento y permite denominar el todo por una de sus partes, porque en el proceso de constitución de la realidad ésta parte ha absorbido en sí de hecho al resto de los principios. La única condición para este uso terminológico de la forma es, sin embargo, que se mantenga la conciencia de la profunda diferencia que se da en este doble empleo del término. Si se afirma que esta forma completa la substancia informando la diferencia específica, esta forma «supone» por un principio, que no dice la substancia, sino uno de sus varios principios. Si ahora se dice que la forma es la substancia de cada cosa, nos estamos refiriendo a la cosa misma en tanto que formal, y por tanto a la causa intrínseca de un determinado modo de ser; y aquí se nombra el todo de la substancia atendiendo a su constitución formal.

Queda, pues, con esto resuelto un problema de interpretación, a la vez que reafirmada la tesis que se quería sentar en este capítulo. Aristóteles y Sto. Tomás pueden afirmar con justicia que la forma es substancia, por$_{/140}$ que en esta afirmación se refieren al efecto substancial de este principio; efecto que aquí se ha preferido denominar esencia y que se ha caracterizado como

---

[68] Ibidem.

[69] Ibidem.

[70] Aristóteles, *Met.,* Vil, 10; 1035 b 14 ss: «Y puesto que el alma de los animales (ésta es, en efecto, la substancia de lo animado) es la substancia expresada por el enunciado y la especie y la esencia de tal cuerpo». Cfr. también, *Met.*, VII, 17, 1041 b 11 ss.

momento formal de la substancia. Por tanto, caso de haber una discrepancia entre lo sostenido aquí y los textos de estos pensadores, sería preciso limitar ésta al dominio puramente terminológico.

Forma y esencia se distinguen así con la misma distinción que diferencia la forma de la substancia, o el principio del término. Substancia y esencia nombran, por el contrario, una misma realidad, y se distinguen como realidad y el momento de lo real en el que ésta se convierte en una significación; momento, por lo demás, que no se basta para dar cuenta de lo real en toda su riqueza y que, como veremos, ni siquiera responde a todas las preguntas que por esta realidad se pueden hacer en el orden formal; y ello precisamente por ser momento de un complejo en el que encontramos la huella de otros principios, que hacen del efecto común algo no susceptible de ser explicado autónomamente en ninguno de los órdenes que en éste confluyen. Una más detenida consideración de esta insuficiencia conducirá a la búsqueda de un fundamento más profundo de la substancialidad en el ser entendido como acto. /141

Capítulo X
«ESSE» Y SUBSISTENCIA

1. Esencia y substancia. En torno al concepto de subsistencia

Que la consideración de la substancia como momento significativo no basta para la acabada comprensión de la posición absoluta de realidad que designamos con este nombre, es algo que ya quedó claro en capítulos anteriores. Pues la substancia es más que una esencia: es una hipóstasis o supuesto, sujeto absoluto en el que se apoya toda realidad. Es, ciertamente, una significación, pero una significación que tiene la capacidad de ser «en sí»; es decir, el algo clausurado, de forma que lo que a ella se añade ya resulta distinto, es concreto, un accidente[71]. Esto supone no solamente una independencia formal, sino una independencia en absoluto, es decir, independencia *«in essendo»*[72].

Este carácter de subsistencia que se trata ahora corre peligro de ser malentendido, si no se tiene en cuenta la circunstancia de que se consideran en él dos propiedades distintas de la substancia[73]: por un lado, la propiedad por la que ésta es «en sí», que se refiere a un carácter ontológico subordinado, en el que se pone de manifiesto su situación como referencia absoluta de toda realidad; en este sentido la subsistencia hace abstracción del significado que a esta posición corresponde, acentuando e] puro hecho de la substantividad. Ahora bien, si la subsistencia se limitase a esto, no podría significar la substancia como un todo, sino

---

[71] A. Millán Puelles, *Fundamentos…*, t. II, pp. 213-214: «La subsistencia, en resolución, es lo que confiere a ciertas naturalezas la capacidad de ser en sí, lo que las cierra o termina esencialmente, como el punto a la línea; de tal manera que, así clausuradas, todo aquello que pueda afectarles —los accidentes, la propia existencia— no sean con ellas una misma esencia, sino algo sobreañadido, realmente distinto».

[72] Cfr. J. Gredt, *Elementa phílosophiae*, p. 139: «Esse in se, esse per se seu subsistere significat aliquam independentiam in essendo, i. e. independentiam a subiecto inhaesionis. Ratio igitur formalis substantiae non est aliquíd negativi, sed positiva perfectio: independentia in essendo».

[73] Tomamos en cuenta aquí la citada definición de Millán Puelles, que por lo demás es absolutamente clásica.

solamente, por /142 así decir, en una de sus partes. Es preciso además abarcar la substancia como una totalidad metafísica, considerándola también en relación con sus predicados, y, en concreto, precisamente en la medida en que éstos forman parte de la significación que determina propiamente al sujeto en cuanto tal dando a la substancia una consistencia formal que permita la independencia ontológica que acaba de citar. Con esto se limita el significado formal de lo que es «en sí», cerrándolo en un contenido concreto más allá del cual lo que se predica de esta substancia se refiere a ella con una unidad accidental. Con esto nos estamos refiriendo a una cosa distinta a la pura sustantividad: no a la posición ontológica del sujeto, sino a su forma en tanto que es sujeto.

Se podría ahora preguntar por qué entonces se considera esto bajo la unidad de la noción de subsistencia, y no, puesto que se tratan de caracteres distintos, separadamente. Por lo demás, el problema de la significación substancial ha sido ya tratado en relación con el momento esencial de lo real; bastaría, por tanto, estudiar a continuación su substantividad ontológica.

El problema no puede, sin embargo, ser resuelto de esta forma, por cuanto que substantividad y clausura formal nombran cualidades distintas, pero entrelazadas entre sí por una relación de causa a, efecto respecto del objeto que al final nos interesa, que es la substancia como totalidad posicional de realidad; porque la estructura formal de ésta no es una pura significación aleatoria, sino sólo aquélla que permite su posición como sujeto. Así, por ejemplo, la forma del hombre posibilita la posición de este hombre como sujeto substancial; no, así la forma de un brazo, que no puede ser sujeto último, debido precisamente a su incapacidad formal para ello. Luego, conviene considerar esta noción de subsistencia bajo la doble dimensión de la substantividad posicional y de la significación formal que la posibilita.

Ser «en sí» es así la cualidad específica de la substancialidad en dos sentidos diferentes: en cuanto posición independiente y en cuanto significación que, determinando esta posición, la hace posible en cuanto tal.

2. *Insuficiencia de la cualidad formal en la constitución substancial*

Podemos a consecuencia de lo dicho plantearnos ahora si la formalidad substancial, en tanto que proporciona la posibilidad según la cual el ente puede ser en sí, es causa constituyente de la substancialidad, es decir, se establece a ésta como subsistente; o, más exactamente, si la cualidad que constituye un ente como tal substancia es causa suficiente para explicar esta subsistencia. Esta pregunta ha de ser contestada negativamente, tanto por la consideración del carácter absoluto de la substantividad substancial, como atendiendo a las exigencias de su estructura formal; pues esta estructura no /143 explica por sí misma, no ya la subjetualidad, sino tan siquiera el hecho de que ella misma —la estructura— pertenezca por sí y en sí al sujeto substancial que conforma.

La subsistencia, dice Sto. Tomás, es lo propio de la *«res subsistens»* o supuesto[74]. Ahora bien, la substancia entendida como formalidad es aquello *«secundum quod aliquid esse dicitur»*[75]; y esto[76], en tanto que sólo es forma —idea—, es un universal[77], y no puede por tanto constituir la substancia primera o supuesto realmente existente que designamos con el demostrativo «este»; ya que esta substancia primera representa una posición absoluta que trasciende toda formalidad.

Todo lo que como «hombre» o «caballo», etc., se predica universalmente de los individuos no puede ser substancia primera[78]. De otra forma: para que «hombre» sea substancia ha de

---

[74] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.*, III, q 2, a 3: «'subsistentia' autem idem est quod res subsistens: quod est proprium hypostasis».

[75] Sto. Tomás, *In V. Met.*, lect. 19, n. 1050: «Circa primum ponit quatuor modos eius quod dicitur secundum quod; quorum primus est, prout 'species', idest forma, et 'substantia rei', idest essentia, est id secundum quod aliquid esse dicitur; sicut secundum platonicos, 'per se bonum' idest idea boni, est illud; secundum quod aliquid bonum dicitur».

[76] Es claro que empleando aquí el nombre «substancia» seguimos la letra aristoté1ico-tomista y entendemos sólo uno de los significados de ésta, en concreto nos referimos a la formalidad substancial, que de alguna manera, como se vio, puede también ser llamada substancia.

[77] Cfr. Sto. Tomás, *De Ver.,* q 10, a 5.

[78] Cfr. Aristóteles, *Met.*, VII, 10, 1035 b 27: «Pero 'el hombre' y 'el caballo' y todo lo que de este modo se aplica a los individuos, pero universalmente, no

devenir desde «el hombre» «este hombre», que es el que realmente subsiste. Ahora bien, lo que hace de «hombre» «este hombre» no puede ser la formalidad de la substancia, es decir, la humanidad; luego, se concluye, la subsistencia no tiene su origen en cuanto substantividad en la forma que modula su significación. No basta, pues, para explicar la substancia, con conceder que la forma proporciona el ámbito en el que ésta ha de subsistir, ni mucho menos basta esto para que haya de concederse también que la formalidad cause en cuanto tal la subsistencia.

Esta es la conclusión tras considerar la subsistencia en tanto que substantividad. Si ahora se intenta abordar el problema desde la clausura formal que la define, esta formalidad no basta entonces ni siquiera para explicar el cómo de su función, es decir, qué significado tenga la afirmación de que esta forma, y sólo ella, se predica «por sí» del sujeto que la sostiene y la pone como real.

Es claro que cuando se dice «este hombre es en sí un animal», lo que este «en sí» significa viene aclarado por la relación de inclusión existente entre los términos hombre y animal; es ésta una pura relación formal que se /144 apoya en la unidad de la definición. Ahora bien, la forma da razón del «en sí» en el ámbito de su formalidad, es decir, justifica la verdad del juicio «el hombre es en sí animal». Pero aquí nos movemos en un nivel de consideración general del ente que no alcanza a explicar la relación de esta unidad formal con el sujeto del juicio particular: este hombre, que es la substancia que nos interesa. Dicho de otra forma: la afirmación «este hombre es un animal en sí» está justificada en cuanto a la relación «hombre»-«animal», es decir, si «este» ente es un «hombre en sí», entonces es necesariamente un «animal en sí»; pero queda abierta la cuestión de cómo «este hombre» —Sócrates— es «en sí» un hombre, cuestión que es la que de verdad interesa, de cara a justificar la constitución de la subsistencia como clausura formal. Como se verá más adelante, el «en sí» que afecta a la relación de inclusión de la forma en la substancia, ha de ser explicado desde la substancia misma: es ésta la que «en sí» —porque todo lo que es en ella es en sí—

---

es una substancia, sino un compuesto de tal concepto y de tal materia considerada como universal».

posee la forma substancial, sin que se pueda afirmar lo contrario, pues la forma no explica él por qué de esta relación.

Cualquiera que sea, pues, la perspectiva desde la que nos planteemos la cuestión de cómo actúa la forma en la constitución de la substantividad substancia], resulta imposible solucionarla desde la cualidad formal misma: ésta resulta a todas luces insuficiente. Este fracaso nos ha de llevar a concluir que la substancia no es una formalidad, ni está causada en cuanto tal por este principio; la principialidad propiamente constituyente de la substancia en cuanto subsistencia ha de ser, pues, buscada por otro lado.

Suponer que la materia pudiera responsabilizarse de esta causación sería hacer de ella causa de la substancialidad, postura difícil de sostener en el marco de una metafísica del acto. La materia como principio de individuación diferencia al individuo, pero no se puede afirmar que sea causa de la subsistencia substancial. Descartado, pues, esta segunda posibilidad, queda solamente el *esse* como principio al que atribuir la función constitutiva frente a la substancia en cuanto subsistente.

3. «Esse» y supuesto

Una vez más se ha de procurar en el curso de esta investigación no perder el contacto con la realidad tal y como la presenta la experiencia. El peligro que acecha aquí consiste en considerar la substancia como un mero contrapunto o referencia de los accidentes; se perdería con ello la perspectiva fundamental en la que ha de considerarse el problema. El que la substancia sea «sustento» no define originariamente su substancialidad[79]. Si se
/145 viese el problema de esta forma, no es de extrañar que, puesto que lo que interesa es diferenciar los accidentes respecto de

---

[79] Cfr. R. Alvira, *La noción de finalidad*, p. 32: «Pero la misma condición de primera que la substancia tiene, no permite que sea considerada exclusivamente como materia. La substancia es algo más que recepción. Y lo debe ser, en primer lugar, porque si no fuera más que puro recibir los accidentes, entonces la estructura predicativa ya no sería la de algo que se dice de algo. Ese algo substancial no lo sería propiamente, al no tener ninguna posibilidad. Y consecuentemente, tampoco el ente sería el mostrarse de algo (substancial), sino que sería el puro mostrarse de los accidentes. Aristóteles ha de admitir, así, que la substancia no tiene un puro sentido de materia, sino que también —y primariamente— tiene el sentido de forma».

la substancia, se plantee la cuestión de la clausura formal como punto clave, de manera que lo que constituye la substancia sería la significación que la define y diferencia de los accidentes. Plantear esto así sería, sin embargo, tomar la parte por el todo, falseando lo que realmente interesa tener en cuenta, a saber, que la substancia es la posición misma del ser en cuanto tal: precisamente aquello que de forma absoluta es nombrado con la palabra «ente»[80].

Desde esta perspectiva la clave en la consideración de la substancia ha de ser situada en su autosuficiencia en orden a su constitución como ente, de manera que *«non indigeat extrinseco fundamento in quo substentetur»*[81]. No sólo en el orden de la terminación formal, sino también en cuanto a la existencia, esta substancia es *«quasi per se et non in alio existens»*[82]. Su propia subsistencia es, pues, el límite definitivo de esta sustentación —*«sustentatur in seipso subsistere»*[83]—, tanto en el orden de la forma como en el de la existencia por la que decimos de ella que es el ente absoluto al que compete en sí mismo. Luego se ha de concluir que esta substancia precisa en su origen de la actuación constituyente del principio ontológico por el que el ente deviene tal, es decir, del esse mismo.

Así pues, la formalidad, incluso la formalidad individualmente diferenciada, no constituye la substancia como supuesto subsistente, pues una idea no puede dar razón de la autonomía de esta substancia en el orden último de su constitución que es la independencia existencial (y no sólo formal). Con palabras del Aquinate: *«sciendum est quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae:*

---

[80] Cfr. Sto. Tomás, *Quodl.*, XII, 5: «Opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum; quia unum prout convertitur cum ente, signat substantiam rei, et similiter ipsum ens».

[81] Sto. Tomás, *De Pot.,* q 9, a 1: «Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est quod non indigeat extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare».

[82] Ibidem.

[83] Ibidem.

sed solum illud quod per se existit»[84]*.* Se concluye, pues, en primer lugar, que el *«esse pertinet ad ipsam constitutionem personae»* o supuesto[85].

Pero no sólo esto. Se puede afirmar también que precisamente aquello /146 que hay que añadir a la naturaleza individual para que ésta devenga un tal supuesto —y esto es el *esse*— es precisamente el constitutivo formal de la substancialidad misma en cuanto subsistencia[86]. Y puesto que esto es efectivamente el *esse*, se puede afirmar con Raeymaeker[87], Fabro[88], Inciarte[89], etc., que este *esse* es el constitutivo propio de la subsistencia, y en último término de la substancialidad en cuanto tal.

Aquí nos situamos de nuevo ante uno de los puntos claves de este trabajo, y por ello es preciso matizar los términos con sumo cuidado. Lo que se quiere afirmar enlaza directamente con la teoría del *esse* como acto que se ha desarrollado en los capítulos III a V. Si la substancia es un ente en acto, entonces su constitutivo propio como tal acto ha de ser el *esse*; luego este principio compete a la substancia en la medida en que es acto. Además, si a su vez, el constitutivo formal de la subsistencia radica en su autosuficiencia, se puede llevar más allá la afirmación; ya que autosuficiencia es precisamente lo que compete al acto en cuanto tal, desde el momento en que el acto designa la posición del ser como absoluta, como lo que «ya está ahí». Luego lo que causa el ser en acto, causa también la subsistencia. Es así que el

---

[84] *S. Th.*, III, q2, a 2, ad 3.

[85] *S. Th.,* III, q 19, a 1, ad 4: «Esse et operari est personae a natura, aliter tamen et aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personae requirit unitatem ipsius esse completi et personalis».

[86] Cfr. J. Gredt, *Elementa Philosophia*. p. 144, n. 726: «Illud quod addendum est ad naturam substantialem (singularem), ut fiat suppositum, dicendum est formale constitutivum suppositi».

[87] Cfr. L. de Raeymaeker*, La Philosophie de l'Être*, pp. 150-1: «Exister, *esse simpliciter*, n'est donc autre chose que 'subsister'».

[88] Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité*, p. 265: «L'*esse ut actus essendi* est le *principium subsistendi* de la substance, grâce auquel tant l'essence de la substance que celle des accidents sont en acte et agissent dans la réalité».

[89] Cfr. F. Inciárte, *Forma formarum*, p. 135: «Die Subsistenz, die für Aristoteles schon bei jeder unteilbaren, Form erreicht wird, stellt sich für Thomas erst mit dem esse ein, das infolgedessen einerseits *communissimum* im strengen Sinne, andererseits aber das einzíg Unteilbare ins Indíviduelle (*atomon*) ist»

esse es el principio de toda actualidad, luego este principio lo será también, de toda substancialidad.

Si se reflexiona, un momento sobre el significado de la subsistencia, se puede constatar que esta indica la propiedad de ser «en sí». Ahora ser en sí supone ser el límite en el orden ontológico, es decir, ser el último fundamento de lo real en el sentido de no poder ya ser en otro, pues toda cosa es «en» su fundamento. Este límite no puede ser sino el ser, pues todo es «en» el ser; y sí éste es el límite último de toda realidad, ha de ser necesariamente en sí mismo. En definitiva, pues, en la medida en que una cosa es, en esa misma medida subsiste[90]; el *esse* es por tanto el principio *quo* de esta subsistencia[91], principio por el que el algo se sitúa como en sí mismo existente en el ámbito de una especie[92]. Podemos propiamente, por tanto, denominarlo principio de toda subsistencia. /147

Esta subsistencia designa entonces en primer lugar el carácter que corresponde al ser en cuanto límite absoluto de la fundamentación de lo real. Ser significa subsistir. El ente, en tanto que es, es en sí mismo, y en consecuencia subsiste; lo que quiere decir: el ente es de entrada substancia; *«ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia»*[93]. Hay ciertamente otra posibilidad de ser, y es ser «en otro»; y esto es lo propio del ente *secundum quid* o accidente, que propiamente no es *ens simpliciter*, sino, como dice Sto. Tomás, *«ens entis»*[94]. Es éste de cualquier manera un problema distinto, que nada quita al hecho de que al ente competa subsistir, por cuanto su ser en acto, su acto de ser, es el mismo subsistir que define su posición substancial[95].

---

[90] Nota que se salta

[91] Cfr. Sto. Tomás, *Quodl.*, IX, 6: «Invenimus in angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius, quo subsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut, actu currendi dicimur currere».

[92] Cfr., *De Ver.*, q 21, a 1: «In quolibet ente est duo considerare: scilicet ipsam ratione speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa».

[93] Sto. Tomás, *In XI Met.*, lect. 3, n. 2197.

[94] Ibidem.

[95] Cfr. C. Fabro, *Participation el causalité*, p. 263: «Il est évident, et saint Thomas le répète en toutes ses ouvres, que l'*esse* au sens fort —celui qui est en composition réelle avec I essence— est l'acte propre de la substance, quelquefois même désigné par le terme spécial de *subsistere*, alors que ce qui appartient aux accidents c'est l'*inesse*».

Naturalmente, resulta innecesario aclarar que nos referimos al *esse* en cuanto *actus essendi*, es decir, a la actualidad absoluta de todo acto. Por esto, lo, que se dice del ser puede ser hecho extensivo al acto en cuanto tal. Todo acto, pues, educido de la potencia primera, es un acto substancial, es decir, el acto último de la substancia en orden a la subsistencia, tanto en lo que afecta a su formalidad como a su existencia como ente. Y esto porque tal acto es, con el *esse* que es su principio, el límite último en el que se fundamenta el ente, y por tanto el punto de apoyo de la subsistencia substancial, la raíz misma de esta subsistencia. Sólo aquel acto que, por serlo de una potencia segunda, es en realidad el acto (segundo) de otro acto (primero), sólo éste no es apoyo último de lo que él produce, sino que toma su fundamento en el acto primero, subsiste por éste, y es un accidente en vez de una substancia.

Y se concluye así diciendo que afirmar que la substancia es aquello que existe en sí mismo equivale a decir que la substancia es el ente *simpliciter*, el ente que aquí y ahora existe en acto y en tanto que éste es acto primero; porque ser así, en cuanto que ya no se puede recurrir a un ulterior fundamento en el orden de los principios, supone ser «en sí», esto es, sustentarse a sí mismo en su misma subsistencia.

4. La existencia como momento intrínseco de la substancialidad

Si se preguntaba por el principio que se responsabiliza de la subsistencia, se puede ahora responder en primer lugar que del carácter de subsistencia que compete a la substancia, puesto que connota un problema formal por un lado —el de su clausura como significación esencial— y el de su autonomía on- /148 tológica por otro, no se puede responsabilizar un solo principio, sino que esta subsistencia ha de ser enfocada como resultado de una acción multiprincipal. No obstante, estamos en condiciones de poder afirmar que la autonomía ontológica de la substancia supone en su origen la acción del *esse* como principio primariamente constitutivo de esta subsistencia, acción que justifica la posición de tal substancia como ente en sí, constituyendo por tanto la razón de la substancia en cuanto tal.

Y puesto que el *esse* es el primer principio de la substancia, se puede hablar del momento ontológico que en ella produce, que es precisamente su existencia. Si por la forma la substancia deviene una esencia, por el *esse* deviene existente; y no de forma que esta existencia se añada como complemento a una substancia ya constituida, sino como carácter que tiene ésta ya en su mismo origen como tal; pues, como se ha visto, para que sea subsistente ha de ser ente, y su posición como existente resulta la condición misma de su carácter de ente *kath'autós*. La substancia es, por tanto, lo que existe, sin más; pues el «en sí» acompaña su posición original como tal existente[96], y no precisa ser añadido como diferencia respecto de otras formas de existir, que siempre son secundarias y relativas a la posición substancial.

5. Subsistencia y «esse» en la crítica tomista

La tesis que acaba de ser expuesta supone indudablemente una divergencia con parte importante de la escuela tomista, que sitúa el carácter de subsistencia del lado de la forma, entendiéndolo como un modo propio de ésta[97], a saber, el modo que hace de la esencia una naturaleza incomunicable, capaz de ser sujeto, no sólo de los accidentes, sino también del *actus essendi*[98]. /149

---

[96] Esta equiparación de substancia y existencia está especialmente presente incluso en los comentarios platónicos del Aquinate: «Dicit ergo quod ipsum bonum quod est Deus, secundum suam supereminentem virtutem, est causa substantificatrix omnium substantiarum, et creatrix omnium existentium, quia scilicet non producit substantias ex aliquo praeexistente, sed simpliciter omne existens ex virtute ipsius provenit» (*In Dionisii de Div.*, c. 5, lect. 1, n. 624). Ser, pues, «causa creatrix omnium existentium» equivale a ser «causa substantificatrix omnium substantiarum».

[97] Cfr. L. de Raeymaeker, *La Philosophie de l'Être*, p. 283: «Cependant, á la suite de Cajetan, bon nombre de thomistes estiment que le principe constitutif de la personnalité doit se trouver du côté de la nature, plutôt que du cote de l'être. Pour qu'une réalité soit une personne, il faut que sa nature ou essence soit rendue complète par un mode de subsistance, auquel répond, nécessairement un principe d'existence qui lui est propre. En l'absence de pareil mode, ce principe d'existence doit lui aussi faite défaut».

[98] Cfr. J. Gredt, *Elementa philosophiae* t. II, pp. 147-8, n. 727: «Subsistentia est id quo formaliter substantia singularis redditur per se subsistens et omnimode incommunicabilis atque subiectum tum existentiae tum perfectionem accidentalium. Atqui id quo formaliter substantia singularis redditur per se subsistens et omnimode incommunicabilis atque subiectum existentiae tum perfectionum accidentalium est terminatio naturae substantialis, qua haec

Gredt define la substancia como *«quidditas naturaliter apta ad subsistendum»*[99]. De forma que la subsistencia, que es su constitutivo formal, significa un triple grupo de perfecciones: aquellas por las que la substancia puede existir en sí —por ejemplo, las que tiene un hombre y no su brazo—; aquellas por las que la substancia resulta incomunicable a sus inferiores; y aquellas, por último, por las que es capaz de ser sujeto. Y todo esto se refiere, a perfecciones formales, que suponen que la substancia *«terminatur positive in linea naturae»*[100].

Ahora bien, la substancia que esta subsistencia constituye, no es un ente —lo que existe por sí—, sino la capacidad para un ente —lo que es apto para existir en sí[101]—. Sin embargo, entender la subsistencia como una terminación formal de la esencia supone hacer de la substancia una significación individual y no una realidad actual. Se ha intentado mostrar que tanto para Sto.

---

terminatur positive in linea naturae et integratur ut subiectum actus essendi et accidentium et tendit ad statum ultimae perfectionis naturae».

[99] *Ibidem,* p. 143, n. 726: «Substantia definitur per ordinem ad 'esse in se' seu per ordinem ad subsistendum. Est enim quidditas naturaliter apta ad subsistendum. Subsistentia, cum sit formale constitutivum quidditas naturaliter subsistentis, triplicem significat perfectionem: a) perfectionem, qua substantia in se existit i e. supponit essentiam aptam ad essendum independenter tam a subiecto inhaesionis tam a coprincipio intrinseco substántiali; b) perfectionem, qua substantia non solum redditur incommunicabilis cum inferioribus (quod iam habetur in individua natura), sed est omnimode incommunicabilis seu absolute et omni mode divisa a quolibet alio, ita ut nullo modo possit praedicari de alio (prima substantia); c) perfectionem, qua substantía capax fit ad esse subiectum substantiale etiam eorum quae sunt praeter rationem speciei (actus essendi et accídentia)».

[100] J. Gredt, *Elementa (...)*, t. Ií, pp. 147-148, n. 727.

[101] Cfr. R. Jolivet, *Tratado de Filosofía, Metafísica*, p. 249: «La razón propia de la substancia, la que explica su capacidad de ser sujeto de los accidentes, consiste en la aptitud de existir en sí y no en otro como en un sujeto de inhesión (...). La substancia debe ser definida; no simplemente como 'lo que existe por sí (*per se*)', sino como lo que es apto para existir por sí. La razón de esto es que 'ser en sí' no puede designar un género de ser. En efecto, de los dos elementos de esta noción, ninguno puede constituir un género; ni el ser, según lo hemos visto, ni el 'por sí' excluye solamente la inhesión; mas un género no puede consistir en una negación, porque su definición no diría lo que es, sino solamente lo que no es. Si, pues, se quiere definir la substancia que es el primer género del ser, habrá que hacerlo por una noción que la constituya en un género, y que, por tanto, distinga la quididad de la cosa y su existencia; esta noción será la de una esencia a la cual conviene subsistir ('res cui debetur esse non in alio' Cfr. *CG*, I, 25)».

Tomás como para Aristóteles la substancia era, por el contrario, lo realmente real, la cota máxima de realidad actual, por así decir. No queda, pues, otra solución que considerar esta posición de una parte de la escuela tomista como una interpretación que, por mucho apoyo que encuentre en los textos, no concuerda del todo con el núcleo fundamental de la metafísica tradicional en lo que a este punto respecta.

Lo que estos autores intentan aquí sostener es el carácter de la substancia como clausura formal, dejando de considerarla como posición de realidad. El ser es entonces algo que es recibido como en un sujeto[102], un predicado /150 —*«accidens praedicabile»*[103]— que se refiere como acto de existencia a un objeto determinado, unificado y en sí mismo perfecto[104]. A lo sumo es término y fin del supuesto, pero de ninguna manera constitutivo suyo[105]

Pero aún se puede profundizar más en la divergencia que aquí se plantea, pues está en juego, no sólo el concepto de substancia, sino el significado metafísico último de la realidad en cuanto tal. Si se entiende la substancia como algo acabado en el orden quiditativo[106], se ha de reconocer a las perfecciones /151

---

[102] Cfr. J. Gredt, *Elementa philosophiae'*, t. II, p. 146, n. 727: «In communicabilitas haec sequitur ex formali ratione subsistentiae, qua res redditur aliquid in se et per se completum in ratione entis et est subiectum ultimum et adaequatum proprii esse».

[103] J. Gredt, *Ibidem*, pp. 146-7, n. 727: «Subsistentia non consistit in existentia neque in ordine ad existentiam. Existentia et ordo ad existentiam supponunt subsistentiam et sequuntur ipsam, si id, quod ponitur extra causas seu recipit existentiam, est suppositum seu subsistens. Atqui id quod ponitur extra causas seu recipit exsistentiam est suppositum seu subsistens. Nam id, quod ponitur extra causas, est 'ut quod', i. e. subsistens, non 'ut quo'; existentia enim est accidens praedicabile, realiter distinctum a natura, necesse est recipiatur a natura impermixte, i. e. a natura subsistente. Exsistentia se habet ad suppositum sicut actus eius ultimus, suppositum autem respicit exsistentiam ut terminum».

[104] D. J. Mercíer, *Méthapbysique genérale*, p. 132: «L'essence individuelle et personnelle est la quiddité avec ses accidents appropriés, unifiée et immédiatement susceptible de l'acte d'existence».

[105] Cfr. J. Gredt, *Elementa Philosophiae*; t. II, p. 148, n. 72: «Natura se habet ad suppositum tamquam eius pars formalis et specifícativa et constituens suppositum; existentia vero est terminus et finis suppositi ideoque non est intrinsece constituens suppositum».

[106] Cfr. D. J. Mercíer, *Métaphysique genérale*, pp. '313-314: «La suppositalité nous paraît enfermée dans l'ordre quidditatif; elle fait qu'une chose y est

substanciales la autonomía respecto del *esse*. Ahora bien; éstas son propiamente las perfecciones de lo real, de modo que, puesto que son ideales, la perfección real se reduce a su contenido ideal, contenido que el *esse* se limita a actualizar situándolo extra causas como existente. Según dice Mercier, «la existencia se añade en último lugar para actualizar la realidad; ella la actualiza tal como es, sin cambiar nada en ella»[107]; o «la existencia actualiza lo real, pero deja intacta su realidad»[108]. Si ahora preguntamos por lo realmente real, no queda otra posibilidad que decir que esta realidad es la de la idea, ciertamente como idea individual, no comunicable, como complejo ideal si se quiere, pero

---

complète en soi, incommunicable á autrui. Comment l'existence serait-elle la raison formelle de la possession première de soi, de l'incommunicabilité á autrui? L'existence n'est la raison d'aucune réalité ni totale ni partielle; elle est simplement l'acte par lequel la réalité sort des possibles et se trouve existante; *'esse est ultimus actus'*, l'existence survient en dernier lieu pour actualiser la réalité; elle l actualise, telle qu'elle est, sans y rien changer. La perfection de la suppositalité ou de la personnalité n'a donné pas l'acte d'existence pour raison formelle, explicative. Sur ce point nous défendons l'opinion de Cajetan. Antérieurement á cet acte, l'hypostase est une, complète; comment l'est-elle? La solution la plus plausible paraît être la suivante: Les substances corporelles sont composées de matière et de forme: de la substance elle-même et de multiples accidents. Les substances immatérielles son essentiellement simples, mais possèdent aussi divers accidents. Si, entre substance et les accidents, d'une part, et l'existence, d'autre part, on n'admet poínt d'intermédiaire, autant il y a de réalités dans la nature, autant il doit y avoir de choses existantes: car, nous I avons dît et nous ne pouvons que nous répéter, l'existence actualise le réel mais laisse intacte sa réalité. Or, la substance individuelle, le *'tóde tí ón', individuum demonstratum*, que saisit immédiatement l'expérience, forme non pas une somme de réalités distinctes, mais un tout, complet, autosuffisant á l'existence et á l'action. Donc il y a, en chaque substance individuelle, un principe unificateur, á raison duquel le sujet est immédiatement susceptible de l'existence; ce principe intrinsèque, d'ordre quodditatif, s'appelle suppositalité, personnalité, subsistance. Sa causalité se ramène a la causalité formelle, et ainsi nous évitons les critiques adressées aux théories de Suarez et de Cajetan. II semble donc que la suppositalité ou la personnalité soit constituée par une perfection positive, á raison de laquelle l'individu est une substance une, complète en elle-même et, par suite, incommunicable á un autre sujet qu'elle-même. Tel serait le sens de la formule traditionnelle de Boèce*: 'Rationali naturae individua substantia'*. La substance étant une, complète, incommunicable, appelle au seul acte d'existence. Celui-ci inaugure un ordre nouveau, apporte a la réalité son couronnement définitif, *'esse est ultimus actus'*».

[107] Ibidem.

[108] Ibidem.

idea al fin y al cabo. La substancia se constituye, pues, como subsistencia en el orden formal, porque la realidad consiste en -—se reduce a— significación; en concreto, es la significación que dice la substancia. La diferencia entre realidad e idea, o entre substancia —como esencia— y cosa existente, es pues una diferencia de hecho, que nada supone para la misma realidad o la substancia en cuanto tales.

Se trata aquí de la divergencia entre dos concepciones del ser que se despliega a continuación en dos concepciones distintas de la substancia, divergencia que por supuesto no es problema de matiz. Lo que yo afirmo en este trabajo es que juicios como los expresados por Mercier no tienen siquiera sentido: el *esse* no es el mero acto existencial de la realidad, sino el acto mismo de realidad sólo a partir del cual podemos empezar a hablar de ella; ¿cómo podría pues este acto dejar intacta una realidad que surge precisamente de él?

Y ahora, por lo mismo, el *esse* no es el término de la substancia, sino su origen y principio. Sólo donde la idea se sitúa como fundamento último de lo real puede entenderse una subsistencia ante *esse*, de forma que este *esse* fuera un mero complemento, que en nada afecta a tal realidad. Pero si, por el contrario, lo real supone el ser en el sentido de existir en acto, entonces la substancialidad supuestamente constituida en el orden formal tendría que apoyarse en este *esse* para alcanzar su terminación ontológica; con ello ya no tendría en sí misma el fundamento de su realidad, y se caería así en la más elemental *contradictio in terminis*. Por tanto, el ser ha de ser situado, como se ha dicho, en el origen de la constitución substancial, como último apoyo de una realidad que es substancia por ser en primer lugar existente, y no por ser una formalidad incomunicable, tal como afirma este existencialismo tomista. /152

6. La subsistencia como momento substancial complejo

Que esta interpretación que aquí rechazo no es sin embargo infundada es evidente en la consideración de multitud de textos en los que Sto. Tomás afirma que *«in definitione substantiae non*

est ens per se», sino *«res cui conveniat esse non in subiecto»*[109]. Y en otros textos afirma también que la substancia significa *«essentiam cui competit sic esse, idest per se esse»*[110]. La tentación de traducir *conveniat* y *competit* en el sentido de la aptitud formal, se hace irresistible cuando el Aquinate afirma además que *«forma facit esse non ita quod illud esse sit materiae aut formae, sed subsistentis. Quando ergo compositum ex materia et forma est per se subsistens, acquiritur ex forma illi composito esse absolutum per se»*[111].

Pues bien, a pesar de estos textos, es preciso mantener la tesis de que la subsistencia tiene en primer término una significación fundamentalmente existencial.

En cuanto al primer texto, nada obliga a traducirlo en sentido aptitudinal[112]. La substancia es efectivamente una cosa a la que conviene no ser en otro, y por tanto, efectivamente, subsistir.

En cuanto al segundo texto, se refiere aquí Sto. Tomás al problema técnico de la definición de substancia, y dice que *«non significat hoc solum quod est per se esse»*[113]; no porque no sea esto la substancia —que lo es (*«non hoc solum»*)—, sino porque este discurso no encierra técnicamente una definición[114]; pues

---

[109] Sto. Tomás, CG, I, 25.

[110] *S. Th*., I, q3, a5, ad 1.

[111] *In IV Sent*., d6, q 2, a 2.

[112] Este era, por ejemplo, el sentido que le daba Jolivet, al apoyarse en este texto para justificar su comprensión de la subsistencia como aptitud para existir. Cfr. nota 101.

[113] Santo Tomás, *S. Th.,* I, q 3, a 5, ad 1: «Substantiae nomen non significat hoc solum quod est, per se esse, quia hoc quod est esse non potest per se esse genus, ut ostensum est (in c). Sed significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse quod tamen esse non est ipsa eius essentia».

[114] *CG*, I, 25: «Potest autem alicui videri quod, quamvis nomen substantiae Deo proprie convenire non possit, quia Deus non substat accidentibus, res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae. Nam substantia est ens per se: quod Deo constat convenire, ex quo probatum est ipsum non esse accidens. Sed ad hoc dicendum est ex dictis quod in definitione substantiae non est ens per se. Ex hoc enim quod dicitur ens, non posset esse genus: quia iam probatum est quod dicitur per se. Quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum: dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio; quod est negatio pura. Quæ nec potes, rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, ser quid non est. Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res cui conveniant esse non in subiecto; nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem

aquí el *esse* hace de género, y el ser no es un género; y *per se* /153 pone una diferencia negativa que nada dice. Y entonces propone la alternativa: *«significat essentiam cui competit sic esse, idest per se esse»*, donde *essentia*, entendida como *quidditas*, actúa como género próximo (de donde se puede concluir ya que aquí esencia no significa substancia, sino su género) y *sic esse*[115] como diferencia que constituye tal substancia. Y si, como se ha visto, el ser *kath'autós* es algo que le corresponde al ente, *eo ipso* se puede entender este texto como una definición de substancia que diría simplemente: *substantia significat essentiam cui competit esse*, donde este *esse* como diferencia supone el elemento constitutivo de lo definido, es decir, el constituyen te mismo de la substancialidad y la primera perfección de la cosa[116].

Paralela a esta definición es la de *S. Th.*, I, q 29, a 2: *«dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae»*[117], donde *genus substantiae* significa la esencia o

---

cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse (c. 22). Unde relinquitur quod nullo modo est in genere substantiae. Et sic non in aliquo genere: cum ostensum sit (c. 23) ipsum non esse in genere accidentis».

[115] Y no *sic competere esse*; pues aquí *competit* tiene un valor esencialmente predicativo. Téngase en cuenta que para evitar la repetición en la redacción no se puede emplear el verbo ser; en cualquier caso, es esto lo que significa el *competit*: que el *sic esse* está como diferencia en la esencia para constituir la substancia primera o supuesto.

[116] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q 6, a 3: «Perfectio autem alicuius res triplex est, primo quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secundum vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. Tertio vero perfectio alicuius est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem». — Nada nos impide, por otra parte, entender aquí *res* como *substantia* una vez que es sujeto de los accidentes.

[117] *S. Th.,* I, q 29, a 2: «Secundum philosophum, in V Metaphys (1017 b 23), substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero

quididad, tal y como se dice en la primera parte del texto, y la diferencia en este caso viene dada por el verbo *subsistere*. Se puede concluir, siguiendo el paralelismo, que este verbo ser no dice otra cosa que el mismo subsistir.

Ahora bien —y se pasa con esto al tercer punto—, esto no es cierto, o al menos no lo es del todo, en la medida en que los accidentes existen, pero no «subsisten»; es decir, subsistencia y existencia no dicen exactamente lo mismo En concreto, la existencia dice subsistencia allí, y sólo allí, donde esta existencia es la diferencia de una esencia o quididad. Sólo subsiste lo que existe según una esencia que, por así decir, tiene por su constitución formal la capacidad de existir. Existe entonces una tensión entre *esse* y quididad que es la que propiamente constituye la subsistencia, como momento complejo por el /154 que la substancia supone una independencia existencial según una significación formal clausurada que es causa evidente de esta subsistencia: Volviendo pues al texto, se puede decir que la forma determina la subsistencia y es causa de ella; porque sólo el ser que es acto de determinadas formas indica una tal subsistencia. Esta es por tanto la contribución del principio formal a la constitución de la substancia, y en esta medida está fundada hasta aquí una comprensión esencialista de su subsistencia, sin que esto permita de ninguna manera afirmar que ésta sea una cualidad formal, puesto que en primer término significa existencia, y sólo en un segundo momento hay que añadir a este existir la condición ideal que le permite ser un tal subsistente.

Una vez más se pone de manifiesto la insuficiencia de cualquiera de los principios —*esse,* forma, materia—- para explicar exclusivamente desde sí mismo la substancialidad. Y una vez más, pues, se muestra el carácter sintético de esta posición de realidad, como fusión del ser en la forma, fusión en la que surge el acto primero como principio de toda substancialidad.

Interesaba de modo especial en este capítulo aclarar el carácter ontológico último de la substancia como posición absoluta del ente en su actualidad. La substancialidad compete así a lo real qua real, en tanto posición absoluta, en tanto, pues, que es

---

quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum»

en acto; de forma que se puede afirmar que los principios constitutivos de la substancia serán los mismos, y de la misma manera, que los que constituyen lo real en su actualidad primera. Del mismo modo, pues; como *esse* y forma se integraban en la constitución del acto, la substancia será en su subsistencia el resultado de esta misma integración. Mas para alcanzar esta conclusión se hacía necesario mostrar que la: substancialidad es algo más que una clausura formal. La substancia no es el contenido ideal individual que la existencia pone como real, sino precisamente la realidad misma que emerge absoluta y substantivamente en el acto que la constituye.

Se ha mostrado, con ello que la forma es insuficiente por sí misma para dar cuenta de esta posición substancial; pues el ser, como límite absoluto de toda subsistencia, es lo que pone el origen de la substancia. Ahora bien, como ya se ha visto, la forma no es «mera» forma, sino principió del acto, en tanto que comunica el ser; y de esta manera es también principio clave en la constitución de la subsistencia en cuanto que ésta es la propia y determinada para cada ente. De esto se tratará en el capítulo siguiente. /155

Capítulo XI

EL SER SUBSTANCIAL: LA CONSTITUCIÓN FORMAL DEL ENTE

1. El «esse» como principio de la unidad substancial

El terreno asentado a lo largo del capítulo anterior proporciona una adecuada plataforma desde la que se puede ya afirmar que la substancia es la emergencia primera del ser en cuanto acto. En esta afirmación se enlazan los tres elementos decisivos para una comprensión metafísica de lo real en una forma tal que muestra cómo, en definitiva, se trata aquí de tres escalones sucesivos en la manifestación de una energía ontológica original: primero como principio existencial de todo lo que de alguna forma es real —*esse*—; a continuación como modulación formal de este principio —acto o actividad concreta—; y por último como posición absoluta e independiente de esta misma actividad en tanto real —substancia—. El *esse* es el sujeto último de este proceso de emergencia; y aunque resulte modificado recibiendo determinaciones y cualidades, es decir, siendo limitado a un modo finito, de cualquier forma su energía propia se deja reconocer con nitidez en el término final: la substancia es en definitiva la manifestación y emergencia del ser en cuanto realidad, el ente primero.

¿Se deja reducir, pues, la substancia al *esse* como principio de su posición como ente? Igualmente el terreno hasta aquí ganado permite contestar negativamente esta pregunta. La substancia finita es resultado de una síntesis en la que convergen —en el ámbito de realidad material en que nos movemos— tres principios, cada uno de los cuales deja su rastro propio, de modo que al final ninguno de ellos es capaz de justificar exclusivamente por sí mismo un efecto que es manifiestamente común.

¿Se sitúan la materia y la forma, en consecuencia, como coprincipios del *esse*, al mismo nivel que éste? De otra forma: ¿es el *esse* uno más entre los principios substanciales, o por el contrario se le ha de conceder un papel preponderante en la génesis del ente substancial? Esta pregunta tiene una elemental respuesta en lo que a la materia respecta, pues este principio se

limita a ofrecer la posibilidad a partir de la cual surge la substancia; en consecuencia, es un principio puramente pasivo, y su responsabilidad en la constitución de /156 esta substancia está subordinada a los principios actuales —*esse* y forma—, y es por tanto subsidiaria a la de éstos. En lo que respecta a la forma, su mismo papel como forma substancial y en cuanto que la substancia es ente viene definido por su carácter mediador entre el ser y la substancia misma, de modo que se convierte en *«principium essendi substantialiter ei cuius est forma»*[118], *«non quia ipsa habeat esse, sed quia subiectum habet aliqualiter esse secundum eas»*[119]. Y si la forma resulta así el elemento modulador del ser, éste toma entonces la responsabilidad fundamental de la constitución de los entes, *«non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales (...), sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo»*[120]. El *esse* es, pues, no uno más entre los principios, sino precisamente la energía que pone en marcha a éstos: los otros principios se refieren a él bien como la potencia que lo recibe, bien como el medio a través del cual opera.

Es esta referencia del resto de los principios al ser lo que establece y garantiza la unidad de la substancia: el *«esse est id in quo fundatur unitas suppositi»*[121]. Se puede incluso concluir que esta unidad es y no puede ser otra que la unidad misma del ser.

---

[118] Sto. Tomás, *CG*, II, 68: «Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius, dua requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium *esse*ndi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico non factivum sed formale, quo aliquid est et denominatur ens».

[119] *Quodl.*, III, 6: «Possunt (...) produci in actum absque productione primi subjecti tam composita ex materia et forma, quorum materia est in potentia ad diversas formas, et sic in eadem materia possunt diversae formae succedere; tam etiam formae quae non sunt subsistentes in suo *esse*, quae quidem non dicuntur *esse* quia ipsae habeant *esse*, sed quia subjecta habent aliqualiter *esse* secundum eas; unde nec ipsae secundum se dicuntur fieri vel corrumpi, sed in quantum subjecta sunt entia in actu vel non entia secundum ipsas».

[120] *S. Th.*, I, q 44, a 2: «Hoc igitur quod est causa rerum ¡nquantum sunt entia, oportet esse causa rerum, non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales, nec secundum quod sunt hae er formas substantiales; sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo».

[121] *Quodl.*, IX,.3. Cfr. también, *S. Th.*,III, q 17, a 2; *S. Th.*, I, q 76, a 3; *De spirit. creat.* a 3.

Pues de muchos elementos no puede de por sí surgir, unidad alguna, en la medida en que cada término conserve su propia constitución; sólo allí donde éstos son absorbidos por uno de ellos cabe la unificación, no como agregación aditiva «de» muchos, sino como integración de estos elementos «en» uno. Así la materia y la forma se integran en el ser, se asimilan a él, y cumplen con él su función, hasta el punto, como dice Raeymaeker, que «la estructura hilemórfica no es real sino por razón de un principio de existencia distinto de ella»[122]. Sólo en la subsistencia que el *esse* proporciona tiene sentido hablar de un compuesto materio-formal como algo actual y eficazmente real. En este sentido se puede afirmar que tal compuesto no es resultado de la acción de los principios hilemórficos: éstos son /157 en cuanto tales pura potencia respecto del *esse*, que es el auténtico, el último principio quo del compuesto mismo[123].

Esto resalta con especial claridad en una teoría del fieri. Aquello que deviene es la substancia, pero el impulso de la causa eficiente no procede de la forma, ni por supuesto de la materia; el objeto deviene ciertamente un ente en acto *«secundum ipsas»*[124], pero sólo en virtud del *esse* que se comunica directamente al compuesto substancial [125], comunicación en la que la forma recibe su actualidad, y con ella su misma capacidad funcional en el compuesto mismo, *«compositis factis»*[126], es decir, como principio subsidiario e integrado en la unidad del acto de ser que los constituye.

---

[122] L. de Raeymaeker*, La Philosophie de l'Être*, p. 197.

[123] Cfr. Sto. Tomás, *De spirit. creat.*, a 1, ad 8: «Quod est, est id quod subsistit in *esse*, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem est ipsum *esse* participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse participat».

[124] Cfr. *Quodl.*, III, 6. Esto nos permite concluir que la función propia de la forma cara a la constitución del compuesto es modular la acción del *esse*; por eso sólo en el efecto de éste entra en composición con la materia, es decir, cumple la misión que le corresponde.

[125] Cfr. *CG*, II, 43: «Esse autem non convenit formae tantum, nec materiae tantum, sed composito. Materia autem non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus; unde restat quod compositum proprie sit. Eius igitur solus est proprie fieri, non materiae praeter formam».

[126] *S. Th.*, I, q 45, a 8, ad 1: «Formae incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsae fiant per se, sed per accidens tantum»;

2. *La forma substancial, principio del ser substancial*

La garantía primera de la unidad del ente es en primer grado esta integración de la forma como principio ideal de la acción del *esse*. La forma es así algo del ser; la cualidad según la cual el ente es. Es evidente, sin embargo, que esta asimilación no se lleva a cabo sin una profunda transformación en el ser mismo, hasta el punto de que la subsistencia y, con ella, la substancialidad del ente —de las que el *esse* es principio— son el resultado de esta integración o síntesis, dependiendo también de la forma como de otro de sus principios.

Lo que subsiste es, cierto, en primer lugar el ente en tanto que es, y esto de tal manera que, para alcanzar esta autonomía ontológica, el ser no precisa por sí mismo en absoluto de forma alguna, tal como se observa en Dios, donde su acto de ser es *eo ipso* subsistente; por la sencilla razón, como ya se vio, que ser significa ser en sí o subsistir, es decir, por razón de que al ente en cuanto tal compete subsistir. Pero, como también se ha visto, esta pura posición de ser es irrepetible: más allá de Dios el ser ha de darse necesariamente formalizado, pues toda finitud supone una cualidad moduladora de su energía ontológica. Ahora bien, una vez que se formaliza, el ser ya no es el /158 único *principium subsistendi*; y aunque le corresponda ser el último sustento de la subsistencia, ésta resulta ahora de su tensión hacia la forma, de manera que se puede afirmar que, si la forma subsiste en tanto que algo es de una determinada manera, el ser a su vez es algo propio del ente que ele esta forma subsiste. Y esta asociación, una vez supuesta la posición del ente por su principio propio, que es el *esse*, depende en cuanto a su viabilidad de la forma; pues no todos los objetos ideales ofrecen la posibilidad de subsistir, y esto por razones que resultan de la estabilidad formal misma. Así, por ejemplo, la forma dé un centauro es in viable; e incluso en entes ya subsistentes, como puede ser «este hombre», una transformación de su equilibrio formal, digamos, p. ej., una enfermedad cancerosa, destruiría desdé la forma misma la posibilidad de la subsistencia. Es decir, la forma ofrece la posibilidad según la cual el ente subsiste; ella se sitúa, por tanto, como *principium subsistendi* de este ente[127].

---

[127] *De Ver.*, q 21, a 4, ad 4: «Aliquid enim dicitur ens, quia in se subsistit; aliquid quia est principium subsistendi, ut forma; aliquid, quia est dispositio

La forma substancial, pues, en cuanto que posee un equilibrio ideal apto para subsistir, transforma el ser en una significación cerrada en sí misma y autosuficiente tanto ideal cómo ontológicamente, que es lo que denominamos con el nombre de ser substancial. Si la forma en general formaliza el ser, la forma substancial, en tanto que proporciona el modo según el cual la posición de éste puede ser autónoma y suficiente, hace del ser un ser substancial[128]; de manera que *«esse quod in sui natura unaquaequae res habet, est substantiale»*[129].

Esta substancialización ocurre como algo «del» ser, y en este sentido la substancia resultante sigue siendo una existencia, *esse*; pero no en la originalidad simple de aquel «ponerse a ser» que estaba al comienzo de todo acto, sino de alguna manera como resultado ahora de su substancialización misma y transformado por los principios —fundamentalmente la forma— que se integran en la unidad de su posición substancial[130]. El ser se enajena en la /159 constitución substancial, se integra en ella haciéndose de algún modo otro; hasta el punto de cambiar, desde un

subsistentes, ut qualitas; aliquid, quia est privatio dispositionis subsistentis, ut caecitas». — Pero la forma es sólo *principium subsistendi* en tanto que es a la vez *principium essendi*. Esta es así una interpretación muy distinta de la descartada en el capítulo anterior.

128 Cfr. *S. Th.*, I, q 77, a 1, ad 3: «Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter».

129 *In V Met.*, lect. 9, n. 896: «Esse vero quod in sui natura unaquaque res habet, est substantiale. Et ideo, cum dicitur, Socrates est, si ille Est primo modo accipiatur (modum entis per se), est de praedicato substantiali».

130 Cfr., *Quodl.*, IX, 3: «Esse ergo proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. Huic autem attribuitur esse duplex. Unum scilicet esse resultans ex his ex quibus eius unitas integratur, quod proprium est esse suppositi substantiale. Aliud est esse supposito attributum praeter ea quae integrant ipsum, quod, est esse superadditum, scilicet accidentale; ut esse album attribuitur Socrati cum dicitur; Socrates est albus». — Es evidente que aquí Sto. Tomás se enfrenta con un ser que siendo el mismo esa l ez distinto a aquel *«in quo fundatur unitas suppositi»*. Aquél era un principio original, y éste es un *«resultans»*. Y no se trata en este texto, como quiere Fabro, de un estadio inmaduro de la doctrina tomista, influida aún excesivamente por Avicenna (Cfr. Fabro, *Participation et causalité*, pp. 214-215), pues esto no se contradice con la doctrina más madura del *esse* como actus *esse*ndi y resolución de toda perfección. Lo que quiere dejar, claro el Aquinate es que el ser propio de la substancia es transformado por sus coprincipios, de forma que resulta de éstos, no, por supuesto, como existente, sino en cuanto ser propio de «esta» substancia.

punto de vista lógico, su posición de sujeto por la de predicado[131]; posición según la cual, el ser *«attribuitur rei per se subsistenti»*[132] como *«id quod convenit rei ratione suae substantiae»*[133]. Y así, el modo substancial que la forma aporta transforma el ser en algo nuevo y distinto: en el ente particular como supuesto substancial[134].

Esta enajenación del ser en la substancia —el ser se hace algo otro que sí mismo: un ente— tiene además como efecto su posición como finito[135], al ser recibido en los límites formales de la esencia[136]. Esta integración del ser en la substancia concreta y finita constituye el proceso causante de la distinción por la que los entes se diferencian del ser en absoluto y con ello de Dios, conservando sin embargo la semejanza analógica que salvaguarda la continuidad ontológica del todo real[137]. La metafísica de la substancia, así entendida, es la garantía que mantiene ale-

---

[131] Según la postura original del ser como principio, toda posición de realidad debería ser expresada en un juicio de la forma «el ser es Sócrates», ya que este ser es el sujeto último al que toda realidad ha de referirse. Ahora bien, la asimilación del ser a la forma en la que subsiste lo transforma de tal manera que su integración en la substancia lo convierte en parte integrante de ésta, y así el mismo juicio se deja poner en la forma más sencilla: «Sócrates es», donde ha pasado a ser un predicado substancial, de modo que ahora la substancia se ha convertido en el punto de referencia incluso del ser mismo (Cfr. In V. Met., lect. 9, n. 896)

[132] *Quod*l, IX, 3.

[133] *In VII Met*., lect. 16, n. 1639: «Sed tamen ens et unum magis sunt substantia quam principium et elementum et causa. Propinquius enim se habent ad rerum substantiarum. Principium enim et causa et elementum; important solam habitudinem rei ad rem aliquam; sed ens et unum significant id quod convenit rei ratione suae substantiae. Et tamen nec ens nec unum sunt substantia ipsa rei».

[134] Cfr. L. de Raeymaeker, *La Philosophie de l'Être*, p. 210.

[135] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q 50, a 2, ad 4: «Omnis creatura est finita simpliciter, ¡nquantum *esse* eius non est absolutum subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui advenit».

[136] Cfr., *De ente et essentia*, c 5, n. 31: «Unde *esse* earum (in substantias creatis intellectualibus) non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturae recipientis».

Naturalmente que este *non est absolutum* se refiere, aquí a la finitud y contingencia de estas sustancias, por la que precisan de una causa que dé razón de su ser, sin que esto esté en contradicción con el carácter de posición absoluta que afecta a lo real qua real y que se manifiesta en su substancialidad.

[137] Cfr. J. Gredt, *Elementa Philosophiae*, t. II, p 133, n. 712.

jado el fantasma del panteísmo: el ser substancial es el acto propio[138] y en este sentido distinto del ente con- /160 creto[139]; por cuanto que este ser pertenece a la esencia formal en la que se integra[140], manifestándose en ella, y, al final, transformándose, al integrarse en la cualidad que la constituye. Por esto *«vivere viventium* —dice Sto. Tomás— *est ipsum esse eorum»*, pues un ente es vivo por su forma, y ésta no es más qué la mediación *«secundum quam habet esse»;* y en consecuencia *«oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens»*[141]. El vivir, pues, no es más que la existencia del viviente, pero no una común e indiferenciada, sino la suya propia, tal y como surge en la transformación a que la somete la forma substancial. Esa enajenación del ser común en el ser propio y substancial[142] es el origen de la autonomía ontológica que llamamos substancia. Y puesto que la forma es en definitiva el principio responsable de esta inflexión, es evidente que ella será también causa activa de la substancialidad que surge en este punto. Sin embargo, el centro sobre el que gravita él equilibrio de esta posición doctrinal está en considerar la acción de la forma como elemento modulador del *esse*[143]. A este *esse* se debe, por tanto, seguir refiriendo en adelante la substancia como a su causa y fundamento último. Se puede afirmar incluso que la causalidad formal se agota en ser medio, de absorción del ser en la substancialidad del ente

---

[138] Cfr. G. Fabro, «Elementi per una dotrina tomistica», en *Divinitas*, 11 (1967), II, p. 578.

[139] Cfr. Sto. Tomás, *De Pot.*, q 7, a 3, ad 2: «Esse uniuscuiusque est ei proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei».

[140] Cfr. *In l Sent.*, d 36, q 1, ad 4: «Dicendum quod esse et vivere et moveri non attribuuntur rebus in Deo existentibus secundum esse quod in ipso habent, sed secundum esse quod in seipsis habent a Deo, ut esse pertineat ad essentiam».

[141] *CG*, I, 98: «Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum, in *II De anima* (415 b 13): cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod animam habet, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens».

[142] Enajenación quiere decir que el *esse resultans ex principiis rei* es, por razón de éstos, distinto a cualquier otro, y en este sentido se hace de alguna manera «otro» a sí mismo, se desdobla, por así decir, en otro ser, que es el ser substancial.

[143] Es decir, no se la considera como «mero» límite de la materia, sino como modo del ser y así como *causa essendi absolute* (Cfr., *In II Phys*., lect. 10).

concreto. Ahora bien, en esta absorción el ser se identifica con la forma, hasta tal punto que ésta adquiere a todos los efectos las funciones que a él corresponden, creándose así entre ambos una nueva unidad esencial[144] por la que el ente se conserva en el ser según y por la cualidad de la especie[145].

Veamos, a modo de aplicación de esta doctrina, el problema de la unidad de la substancia considerado desde la perspectiva de la unidad de sus predica /161 dos esenciales. Que estos múltiples predicados han de resolverse en una unidad, es, según se vio en el capítulo IX, la doctrina clásica; y así se expuso entonces, aceptándola sin crítica, porque se carecía de recursos para solucionar un problema que sólo desde la unidad inherente al mismo ser puede ser resuelto. Aquí no nos enfrentamos con una cuestión lógica, sino que la razón por la que la forma de una substancia ha de ser una es fundamentalmente ontológica: porque el ser es uno y a la vez formal, la idea en la que se manifiesta ha de ser necesariamente una. El ente es uno, no con la unidad de la especie, sino con la unidad del ser que la especie transmite [146]. Pues esta especie o forma gana a su vez la unidad en esa transmisión, que es a la postre la que permite situar su forma, no sólo como núcleo unificador de la complejidad ideal, sino como causa en absoluto de una unidad en la que se incluye lo que con el *esse*

---

[144] Esta unidad resulta ser garantía de la estabilidad del ente allí donde esté presente la acción de la forma, de manera que en las substancias inmateriales, donde la forma es ya subsistente, no existe posibilidad de no ser: «Potest contingere quod in natura alicuius rei non sit possibilitas ad non esse ((...)). Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principum essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; sicut nec esse potest a se ipso separari» (De Pot., q 5, a 3). Cfr. también, *CG*, II, 55.

[145] Cfr. Sto. Tomás, *CG*, IV, 86: «Est autem de ratione naturae quod anima humana sit corporis forma, ipsum vivificans et in esse conservans».

[146] Es con este ser con el que la forma transmite también la unidad y en este sentido es causa de esta unidad del mismo modo como es también *causa essendi*: «Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam per quam res habet esse; ab eadem enim res habet quod sit ens et quod sit una» (*S. Th.*, I, q 76, a 3). Cfr. también *Quodl.*, I, 6: «Ab eodem habet res esse et unitatem. Manifestum est autem quod res habet esse per formam. Unde et per formam res habet unitatem».

está más allá del dominio propio de la forma en cuanto cualidad ideal concreta[147].

En esta acción causal está en juego algo más que la conformación ideal del ente; lo que actúa en ella es en realidad lo que se ha llamado el ser substancial propio de cada realidad particular, asimilado en cierta manera por la esencia, pero en el que late la energía original del *esse* como principio de toda realidad. El ser substancial, por tanto, surge de la mutua penetración del orden lógico en el ontológico, de cuya unificación y en la tensión por la que el uno se transforma en el otro nace la realidad substancial. Con esto se pone de manifiesto la decisiva importancia del principio formal en la constitución de la substancia. En cuanto que es acto la forma es el principio de la subsistencia, que es subsistencia propia de cada ente: la vida para el viviente, y la inteligencia para el ser intelectual. Pero entiéndase bien «en tanto que es acto», porque esto quiere decir: en tanto que la forma comunica un ser que la trasciende y que ella —la forma— constriñe al modo propio en que este ser subsiste en la substancia. Así entendida, la forma no es mera forma, sino el acto constitutivo de toda realidad determinada. Así pues, para los entes finitos la forma substancial se convierte en el centro de gravedad del que emerge la actualidad, la existencia y subsistencia de este ente determinado esencialmente por ella; ella es el centro en definitiva en torno al cual se constituye el ser substancial mismo en el que lo real subsiste como determinado. /162

3. «Esse» y supuesto: la substancia como «tode ti»

A partir de esta síntesis es posible explicar de una forma acabada la constitución de la substancia en sus dos momentos fundamentales: como supuesto y como esencia.

Por más que el *esse* sea el principio responsable en último término de la consistencia ontológica; por más que a la forma haya que atribuir la posibilidad ideal en la que el ente se constituye como tal; estos principios no dejan de ser sino causas

[147] Cfr., *S. Th.*, III, q 75, a 6, ad 2: «Anima est forma corporis dans ei totum ordinem esse perfecti, scilicet esse, et esse corporeum, et esse animatum et sic de aliis». Cfr. también, *In l. de Causis*, lect. 3.

«quo», y ninguno de ellos puede ser situado como el sujeto subsistente que es la substancia como un *tode ti*[148], como un *«quod»* que es sujeto de los accidentes que le sobrevienen[149]. A cada uno de estos principios —por supuesto a la materia, pero también a la forma y al ser mismo— es preciso añadir algo que los transformé de principios *«quo»* en sujeto *«quod»*, de forma que el resultado sea la posición de la substancia como supuesto[150].

Lo que hace del compuesto materio-formal un supuesto substancial es el *esse* que lo actualiza como ente; el compuesto *«subsistit in suo esse»*, por cuanto éste es el último fundamento ontológico de lo real; y así toda subsistencia supone, por así decir, eficacia del *actus essendi*. Sin embargo, el ser mismo resulta insuficiente para la constitución del sujeto; pues él solo no puede ser un *quod*, a no ser como acto infinito de ser en Dios; pero si es finito *«non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est, atque consistit, idest in seipso subsistit»*[151]. El ser, pues, se transforma en el ente que es sujeto sólo mediante la forma substancial. Por ello dice Sto. Tomás que lo que hace subsistir al sujeto no es el *esse*, ni la forma, sino la forma de ser —*essendi forma*—, que no es otra cosa que lo que se ha descrito en el parágrafo anterior como origen del ser substancial. Sólo este ser formalizado se sitúa ya como auténtico sujeto que es supuesto, pues por ser una existencia resulta ser la posición absoluta de realidad que se sustenta a sí misma; pero soló según una forma que lo sitúa como consistencia ideal cerrada en sí misma, como marco significativo que ofrece la posibilidad según la cual el ser puede subsistir, es decir, llegar a ser un ente concreto.

La designabilidad de la substancia, tal y como se expresa en la fórmula *tode ti*, implica por tanto un momento absoluto, proporcionado por el ser mismo, que es el sustento último de esta designabilidad. Pero téngase en cuenta que tal absoluto es indesignable en su absolutez. Así, no se podría designar el ser en cuanto tal, sino sólo en tanto que es un algo determinado, es decir, un *«ti»* formalmente constituido. Por tanto, la concreción

---

[148] Cfr. Aristóteles, *Met.*, VII, 3, 1028, b 33.
[149] Cfr. J. Gredt, *Elementa Pbilosophiae*, t. II, p. 148, n. 728.
[150] Cfr. *ibidem*.
[151] Sto. Tomás, *In Boeth. de Hebd*., lect. 1, n. 23.

constitutiva de toda substancialidad implica ya en su posición original un «algo» que /163 determine su absolutez y que posibilite incluso llamar «este» a la existencia a que nos referimos en la citada fórmula. Por todo ello la substancia se constituye sólo en el acto, pero implicando los dos momentos de éste: el ser, como principio absoluto de toda actualidad, y la forma, como modo según el cual el ser subsiste en cada ente.

4. «Esse» y esencia: la substancia como «ti esti»

La comprensión del ser substancial como ser formalizado abre el camino para la recta ubicación de la esencia. La formalización que el ser sufre lo transforma en una consistencia subsistente, que es el ente concreto. El ente no subsiste en vacío; su subsistir deviene ya en el origen un consistir, es decir, un consistir en la significación substancial que la forma aporta. Y es aquí donde el ente, la existencia misma que es, es una, y así también una substancia.

Hay que distinguir ahora dos niveles o puntos de apoyo a partir de los cuales se perfila el contenido metafísico de esta consistencia. El consistir supone un sujeto que consiste y un objeto en el que se consiste. Si se pregunta ahora cuál es el último sujeto, se ha de decir que lo que en último término consiste (en ser algo) es el ipsum *esse*, la existencia misma a la que toda realidad se reduce. Pero éste subsiste precisamente en tanto que se refiere a la forma como al término de su consistencia; no es ya la pura posición, sino el ser formal que, siendo en el ente una existencia concreta, se hace substancia. La consistencia en sí misma considerada es, por el contrario, una mera significación ideal, tan diferente del ser que se distinguen como sujeto y objeto, por más que se identifiquen funcionalmente en la unidad del consistir mismo.

Sólo ahora, provistos de esta distinción, podemos pasar a considerar el significado del término con el que los griegos —*ti esti*— y latinos —*quod est*— nombran el concepto metafísico de esencia. Pues en este concepto se da una tensión entre dos polos: «lo» que es un quod y el quod mismo, tensión que responde a su vez a la tensión entre un consistente y una consistencia —sujeto y objeto del proceso de formalización del ser— cuya

mutua compenetración y distinción es el punto de partida para entender la situación de la noción de esencia.

Esta esencia es el resultado de la substancialización del ser, por la que el ente deviene un *quod est*, un ser determinado y concreto, que es a la vez posición absoluta —*tode ti*— y posición de un significado que define su consistencia ideal —*ti esti*—.

Ahora bien, como ya se dijo, la posición ontológica de esta significación puede ser situada en el nivel del sujeto mismo al que compete ser un *quod est*, es decir, ser algo concreto. Y si se ha precisado bien la función de la forma, que es la que define esta significación, se pone de manifiesto que, /164 puesto que esta forma es el medio metafísico para la acción del ser[152], su cualidad es algo propio, no de la significación formal, que en sí no es real[153], sino del ser —*esse*— que, transformado, constituye la substancia. Es decir, «lo que es» es el ser al que la forma da su significación. Ahora bien, esto quiere decir que la esencia no es otra cosa que ser, puesto que es «lo que es», y «lo que es» es en último término ser, existencia, diferenciándose con claridad de aquello —objeto formal— «que se es» como el sujeto del predicado. Y puesto que, en consecuencia, la esencia es ya de por sí un ente, ni siquiera puede ser concebida como tal sin su existencia[154], pues nombra sencillamente la disposición formal de ésta; de tal manera que el *esse*, lejos de ser su complemento, es *«praesuppositum ad hoc quod quaeritur quia est»* [155]. La esencia

---

[152] Cfr. *In XII Met.,* lect. 3, n. 2450: Cfr. también Aristóteles, *Met*., XII, 2, 1070 a 21 ss.

[153] Cfr. Sto. Tomás, *De Pot.,* q 3, a 5, ad 2: «Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia».

[154] Cfr. Aristóteles, *Segundos analíticos*, II, 8, 93 a 16: «Cuando tenemos un conocimiento de hecho, entonces buscamos el porqué, y, aunque a veces el hecho y el por qué nos sean conocidos simultáneamente, es, sin embargo, imposible conocer por qué antes del hecho; por lo mismo, es evidente que la quididad de una cosa no va sin su existencia, pues es imposible conocer lo que una cosa es cuando se ignora si existe».

[155] Sto. Tomás, In VII Met., lect. 17, n. 166: «In hac quaestione, qua quaeritur quid est homo, oportet habere notum existere verum hoc ipsum quod est esse hominem (aliter nihil quaereretur): sicut cum quaeritur propter quid sit eclipsis, oportet esse notum, quia est eclipsis: palam est, quod ille qui quaerit quid est homo quaerit propter quid est. Nam esse est praesuppositum ad hoc quod quaeritur quid est».

es por tanto algo del ente[156], y el *esse* —cuya presencia inquirimos en la pregunta *«an est?»*— es el sujeto último de la pregunta *«quid est?»*[157]; pregunta ésta en la que se cuestiona en qué consista la existencia que constituye una cosa cualquiera como ente; no la existencia como *factum*, que acompañaría a la esencia en tanto complemento por el que ésta es extra causas, sino la existencia que supone la plenitud y resolución de toda perfección formal[158], cuya emergencia es, por tanto, el origen de toda, realidad. /165

En la pregunta *quid est?* se busca qué sea propiamente el ser; este ser que es aquí y ahora y emerge como ente concreto. No nos referimos ahora al ente substancial, sino al ser en general: se pregunta qué sea aquí, en este ente, el ser al que todo ente se reduce. Ahora bien, esto, que es cierto, no es toda la verdad en el análisis de esta fórmula, y no expresa por tanto la función y posición de la esencia en toda su riqueza. En un segundo nivel el ser común se substancializa y se enajena en la substancia misma que surge a partir de él, y esto de tal forma que esta subs-

---

[156] Cfr. Sto. Tomás, *In II Post. Anal.,* lect. 6: «quia enim non entis non est aliqua quidditas vel essentia, de eo quod non est, nullus potest scire quod quid est».

[157] Cfr. *In I Post. Anal.,* lect. 2: «Antequam scitur de aliquo an sit, non potest sciri proprie de eo quid est: non entium enim non sunt definitiones. Unde quaestio an est, praecedit quaestionem quid est».

Es decir, la pregunta ¿qué es? quiere siempre decir, perdónese la perogrullada, ¿qué es lo que es? Esto es, ¿qué es el ser?, pues sin éste la pregunta ni siquiera tendría sentido. «Damit —comenta Keller— ist wohl unbezweifelbar dargetan, dass Thomas von Aquin gegen Ende seiner Lehrtätigkeit die Ansicht vertreten hat, das 'Was-Sein' eines Dinges könne nicht begriffen werden, ohne dass man zuvor sein 'Dass-Sein' erfasst hätte». A. Keller, *Sein oder Existenz?*, p. 234.

[158] Cfr. A. Keller, *Sein oder Existenz?*, p. 236: «Was man nämlich in der *quidditas* wirklich das Wesen, den gesamten Seinsbestand eines Seienden zusammengefasst sieht, dann können wir diese *quidditas* ohne ihr *esse* nur begreifen, wenn das *esse* eben nicht das Sein schlechthin sondern blosse faktische Existenz bedeutet, die ja dieser *quidditas* nichts hinzufügt, da sie nur den 'Zustand' d*es Se*ienden in der Realität angibt. Dagegen bleibt offenbar diese *quidditas* völlig unverständlich ohne das Sein, wenn mit ihm die Fülle der Vollkommenheit gemeint ist, denn die *quidditas* bezeichnet ja nur eine bestimmte —im endlichen Seienden eine eingeschränkte— Weise dieses Seins».

tancialización lo transforma en un nuevo ser del cual la substancia es «prima causa *esse*ndi[159], siendo precisamente la forma substancial el núcleo de esta causalidad[160]. En este segundo nivel de consideración la esencia pasa de ser el modo del ser en general —situación en la que éste es el sujeto— a convertirse en el sujeto mismo que ha transformado este ser común en un nuevo ser: el ser substancial que se inserta como predicado en la esencia real que constituye un ente concreto. *Quod est* no es entonces el ser *absolute dictum*, sino el ser substancial, determinado en este ente al que el ser corresponde y que se le atribuye según la cualidad de su esencia.

¿Qué es lo que ha ocurrido aquí? Contra lo que pudiera parecer, estamos hablando del mismo ser en los dos casos, y la posición de ambos momentos no es contradictoria. Esto es posible porque el término intermedio responsable de la transformación, que es la esencia o formalidad, no puede ser un término separador, desde el momento en que ella misma no consiste sino en ser; así que cuando ahora se dice que esta esencia es el sujeto y el ser su predicado, no se afirma sino que el ser es sujeto de sí mismo. En el primer nivel, como ser común, el ser es sujeto de la determinación esencial, y en este segundo momento, como esencia real, es sujeto del ser como un *quod* del que, por ser ya ente, se puede predicar con propiedad un ser que de todas formas le corresponde por estar en el origen de su posición como tal ente[161].

---

[159] Cfr. Sto. Tomás, *In VII Met.,* lect. 17, n. 1678. Sólo es preciso acentuar que nos referimos con ello a una substancia que es ella misma ente, como muy bien deja claro Aristóteles: «No figuran en las definiciones ni el Ente ni el Uno. Y la esencia es directamente algo uno y también un ente. Por eso, ninguna de estas cosas tiene otra causa de ser algo uno ni de ser un ente» (*Met.*, VIII, 6, 1045; b 2 ss).

[160] Cfr. Sto. Tomás, *In V Met.*, lect. 1, n. 761: «Et iterum quasi intrinsecum dicitur principium substantia rei, idest forma quae est principium in essendo, cum secundum eam res sit in esse».

[161] La esencia es pues sencillamente el *esse* determinado por la quididad, de forma que «eiusdem est considerare de ente inquantum est ens, et de eo quod quid est» (*In VI Met.*, lect. 1, n. 1148), y por tanto, «cum Socrates incipit *esse* homo, dicitur simpliciter quod incipit esse, unde patet quod esse hominem significat esse simpliciter» (*In VII Met.*, lect. 1, n. 1256).

Esto es cierto, y es cierto también que en su paso por la esencia el ser substancial deviene radicalmente diferente del ser común: éste es efectivamente /166 común e indiferenciado como principio, pero el ser substancial es «este» ser por el que el ente es «un algo determinado», y es por tanto un ser propio que no se identifica sino consigo mismo en esta esencia determinada. Esta es la paradoja, que no contradicción, en la que se sitúa la *analogia entis*, la cual no es sino la facultad que el ser tiene de distinguirse de sí mismo a la vez que conserva su identidad. Y basta con dejar esto apuntado, pues se volverá posteriormente sobre ello.

Lo dicho hasta aquí es suficiente de todos modos para precisar definitivamente que la esencia es el ente real en tanto que existente y portador de una significación ideal; es el resultado, pues, de la unidad que surge de la tensión entre un principio existencial y otro formal[162], que se relacionan de tal manera que la forma, determinando al *esse*, se apoya en él como en el último fundamento y origen de su substancialidad, a la vez que lo transforma de muda energía principial, común a todo existir, en propiedad de un sujeto substancial del que podemos decir que es auténtico ente real, el *quod* que resulta ser sujeto en el que se apoya toda otra determinación.

Y ello mismo es también suficiente para poder decir qué no es la esencia. No es, en primer lugar, la quididad u objeto formal que la substancia realiza, pues ésta, como ya se vio en el capítulo IV, es indiferente a la realidad misma en cuanto tal, por ser distinta de la existencia que esta realidad supone. La esencia es, por el contrario, la cosa misma de la que es tal, no ya en el despliegue accidental en el que se desarrolla su individualidad, sino en el momento metafísico en el que se constituye en absoluto como tal cosa determinada[163] y como substancia. En consecuencia, y

---

[162] Cfr. L. de Raeymaeker, *La Philosophie de l'Être*, p. 189.

[163] Cfr. Aristóteles, *Met.*, VII, 6, 1031 b 11 ss.: «Lo Bueno y la esencia de lo Bueno se identifican necesariamente, como también lo Bello y la esencia de lo Bello, y lo mismo ha de decirse de todo lo que no se predica de otro, sino en cuanto tal y primariamente. En efecto; si esto se da es suficiente, aunque no haya Especies, y quizá más aún si las hay (...). Así pues, que cada cosa en sí se identifica con su esencia, y no accidentalmente, se ve por lo dicho y porque saber cada cosa equivale a saber su esencia, de suerte que también según la exposición se identificarán ambas necesariamente». — Y a esto comenta Sto. Tomás: «In omnibus rebus singulum non sit aliud a sui substantia. Hoc autem

en segundo lugar, la esencia no es una realidad ya constituida que la existencia se limite a completar, sino, como se ha dicho, la manifestación substancial de la existencia misma.

5. Esencia y quididad

La diferencia que existe entre el ente que subsiste en una naturaleza y la naturaleza misma en la que el ente subsiste, es la misma que distingue la esencia de la quididad. La naturaleza de un ente, la naturaleza humana por /167 ejemplo, puede ser considerada según esto de dos maneras: *«vel secundum totam speciem humanam, vel secundum esse quod habet in hoc individuo»*[164]. Es decir, el ser que constituye esta substancia individual rompe la consideración de la naturaleza y la refiere a dos niveles diferentes. En uno de ellos esta naturaleza —y entendemos por ella la expresión más general y menos comprometida del «modo» de ser [165]— se sitúa como algo uno en el ente, constituyendo así en él la unidad de la substancia. Se trata aquí propiamente de la esencia. En otro nivel la naturaleza se considera, por así decir, más acá del ente, como algo previo a su constitución, incluso como algo que en sí mismo es ajeno a tal constitución; y esto es la quididad específica de la citada naturaleza.

A esta diferencia apunta también la clásica distinción entre substancia primera y substancia segunda, entre la esencia de «esta casa» y la esencia de «la casa»[166]. En la primera se trata de la substancia o esencia real como ente subsistente. En la segunda se apunta a la razón ideal de la subsistencia, que en sí es una quididad formal universal, pero que en este ente es la conformación real de su existencia. De cualquier manera, y a fin de precisar una terminología que amenaza ser causa de peligrosas

quod est quod quid erat esse, est substantia eius cuius est quod quid erat esse. Unde videtur per hac rationem in primo aspectu quod quid erat *esse* sit idem, et non alterum, ab unoquoque cuius est» (*In VII Met.*, lect. 5, n. 1351) Cfr. también, *ibidem*, lect. 3, n. 1323; lect. 5, n. 1367; lect. 10, n. 1493.

[164] Sto. Tomás, *Quodl.*, VIII, 5.

[165] En este sentido suele emplear Sto. Tomás este término, sin precisar en la mayoría de los casos una posición ontológíca que puede ser diversa: «Natura dicitur secundum quod est essentia quaedam; eadem vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens» (*S. Th.*, III, q 2, a 2).

[166] Cfr. Aristóteles, *Met.*, VII, 15; 1039 b 20.

ambigüedades, se prefiere a partir de aquí nombrar a la substancia primera, bien como supuesto, cuando se la considere como sujeto absoluto; bien como esencia, cuando se atienda más bien a su significación; bien simplemente como substancia, cuando se la nombre en absoluto, comprendiendo ambas significaciones. A la substancia segunda, por el contrario, se la nombrará siempre quididad.

Lo que distingue, pues, la esencia y substancia primera de su quididad, se presenta como la mera posibilidad de la esencia real; no ya como la pura posibilidad que era la materia prima, aunque esté por supuesto incluida en ella[167], sino como la posibilidad formal del ente concreto substancial, en cuanto se da una armonía entre las notas esenciales, que proporciona a la citada forma la estabilidad ideal suficiente para que sea posible a partir de ella la constitución de un ente: «este» ente concreto que el *actus essendi* pone substancialmente como real. El compuesto ideal de la absoluta posibilidad material, que constituye el origen de toda realidad finita, y de esta forma substancial, da lugar a la posibilidad o potencia concreta de cada cosa particular, situándose como la potencia propia a partir de la cual el acto de ser es educido como tal de la substancia. /168

6. Acto y potencia en la constitución substancial

Un texto se ha pasado hasta aquí por alto que tiene sin embargo una importancia decisiva en todo lo que a la integración substancial de los principios se refiere. En *Contra Gentes*, II, 54, dice Sto. Tomás: *«In substantiis compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici ex quod est et quo est»*. Recurriendo al lenguaje coloquial, se podría decir que este texto cae como una bomba en la teoría del acto y la substancia que ha sido expuesta en páginas anteriores. Se habla, en primer lugar, de una doble composición de acto y potencia, en contra de la unidad que se ha postulado hasta ahora; y además se establece la posibilidad de una substancia potencial con respecto al *esse*, ya constituida en cuanto tal por

---

[167] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.*, III, q 4, a 4; *Ibidem*, I, q 29, a 2, ad 3.

los principios hilemórficos. La pregunta es: ¿qué quiere Sto. Tomás decir aquí?, ¿es ésta la única posibilidad de interpretar el texto? Si así fuese, la teoría presentada en este trabajo entraría en contradicción con él. Por eso en la misma medida en que Sto. Tomás se pondría en contradicción consigo mismo cuando afirma que los principios substanciales son tres, y que se dejan reducir a una dialéctica acto-potencial unitaria, por la que el *esse* actúa directamente sobre la materia, mediando entre éstos la forma como enlace modulador.

Si se quiere salvar ambas contradicciones, es preciso, y se puede, interpretar el texto de otra forma, entendiendo en él, no dos actos diferentes, sino más bien dos niveles de actualidad; no dos potencias, sino dos etapas en la constitución de la potencialidad que subyace a la substancia. Efectivamente, el *esse* es el acto último —o primero— de toda realidad. Sin embargo, el complejo *esse*-forma lo es asimismo, no ya como acto común de toda realidad, sino como el acto propio de esta substancia determinada. Del mismo modo, la potencia es materia en lo que a la última potencia común se refiere; pero corrió potencia propia de este ente, es decir, como posibilidad concreta a partir de la cual surge la substancia es una potencia limitada a una determinación, lo cual supone una nueva asociación o compuesto puramente ideal entre una materia y una forma, es decir, supone la quididad que constituye la significación concreta que hace posible la substancia. Esta puntualización permite por un lado eludir la dificultad de una interpretación del citado texto en el sentido de entender forma y *esse* como dos actos realmente distintos. Sto. Tomás habla del *esse*, y ya es claro que éste es acto; ahora dice que la forma es acto, y esto es también efectivamente cierto allí donde se entiende el acto como acto formal, es decir, *esse* formalizado, en el acto substancial. Tomando ahora la parte por el todo podemos atribuir a la forma una función actual, al limitar ésta la indeterminada potencia materia) a la significación de la quididad; pero en este caso se utiliza impropiamente la, palabra acto, reduciéndola a su significado formal. Este compuesto materio-formal es en sí mismo pura potencialidad, es decir, posibilidad de ser substancia, o sea, quididad /169 o, y este es el sentido

del texto tomista, naturaleza en el sentido de la substancia segunda, como se dice expresamente en texto paralelos[168]. De ninguna manera se trata aquí de la substancia como supuesto, pues éste, connota una posición absoluta de ser y con ello la acción del *esse*.

El texto queda de este, modo, por así decir, conjurado y absorbido en la teoría substancial que se ha propuesto, sin necesidad de admitir dos actos diferentes, y por supuesto salvando la posición de la substancia primera como ente real actualmente existente.

Y una vez conjurado así este texto, podemos apoyarnos precisamente en él para recuperar el hilo argumental del capítulo y precisar definitivamente la estructura del ser substancial como la del acto (de ser) en el que la substancia alcanza la posición absoluta que le compete. Para ello el texto nos muestra, a la luz de esta interpretación, el papel fundamental de la forma en la constitución de la substancia. El *esse* y la materia resultan ser en sí mismos indiferenciados, y es la forma el principio que los modula, al uno como acto y al otro como potencia, haciéndolos el acto y potencia propios de esta substancia, que subsiste entonces en y por la forma. Pero esta acción causal, como ya se dijo, no se limita a una mera causalidad formal[169], sino que es causa de la actualidad ontológica, en cuanto que la forma es el principio que modula el acto de la substancia[170]; acto que no es otro que el ser mismo por el que esta substancia es ente[171]. Ahora bien, si esto es así, como ya se dijo en el capítulo VII, se puede

---

[168] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.*, I, q 50, a 2, ad 3.

[169] Cfr. Sto. Tomás, *CG*, II, 30: «Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt».

[170] Cfr. *CG*., II, 50: «Forma. autem perfecte in materia existens facit *esse* actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratum».

[171] Cfr. *CG*, II, 5: «Quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad Iucere, vel albedo al album esse. Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Pero hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aëri principium lucendi, quia facit eum proprium subiectum albedinis. Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est primum principium lucendi; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est, et ipsum esse est quo substantia denominatur ens».

considerar la acción de ambos principios como unificada en la noción de acto (substancial en este caso), de manera que desde un punto de vista funcional y en lo que se refiere a la común acción en la constitución del ente *«non est inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque, subsistat»*[172]. En esta unidad la forma no sólo deviene /170 Acto, sino el principio substancial de todo grado de perfección ontológica[173].

Ahora bien, y con esto damos de nuevo la vuelta a la relación ontológica entre el ser y la forma, la unidad del acto substancial se cumple no por la forma, que ofrece sólo la posibilidad de una tal unificación, sino por el principio que es en último término el responsable trascendental de toda unidad, a saber, por el *esse*. Y así dice el Aquinate: *«substantia est una secundum, esse, ex materia et forma constans»*[174].

[172] Cfr. *CG*, II, 68: «Ad hoc quod aliquid sit forma substantialis alterius duo requiruntur. Quorum unum est ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico non factivum sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse, quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse; et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans. Non autem impediatur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est (c 51), esse formale principium essendi materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat».

[173] Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité*, p. 345: «La forme n’est pas seulement l’acte substantiel. Précisément parce que cet acte substantiel doit être unique; la forme est principe et cause de tout degré d’actualité de l’être, et dans l’ordre substantiel, et dans l’ordre accidentel. Or, l’acte intensif par excellence est l’*esse* comme nous avons vu. La forme est-elle donc cause de l’*esse*? C’est, donc l’interprétation de la formule *forma dat esse* qui revient à chaque instant dans l’ouvre de saint Thomas, qui doit nous livrer, à notre avis, l’ultime explication du problème de la causalité prédicamentale selon saint Thomas».

Es evidente que en la situación en que nos encontramos el problema que insinúa aquí Fabro viene resuelto por la dinámica misma de su planteamiento. En cualquier caso, como se verá, esta función de la forma1 no se reduce como quiere Fabro a lo predicamental, sino que supone precisamente la integración del orden trascendental en el ámbito categorial, siendo la forma el principió clave de esta integración.

[174] Sto. Tomás, *CG,* II, 68.

7. El acto substancial de ser como fundamento último de la substancia como ente «kath'autós»

Se ha dicho que la forma substancial, siendo causa de la subsistencia en tanto que el *esse*, emerge en el marco ideal de su significación, es incapaz, sin embargo, de explicar desde sí misma por qué la Substancia es «en sí», aquello que la caracteriza como tal. Se puede explicar por qué el hombre es «en sí» un animal, pero no por qué este Sócrates realmente existente; la substancia Sócrates, es «en sí» un hombre, mientras que músico lo es per accidens.

Sólo al principio que explique definitivamente esta unidad entré la cualidad esencial y el supuesto substancial, se le puede atribuir definitivamente la responsabilidad última en la constitución del ente que es substancia. Y tal principio, que necesariamente ha de ser complejo, por cuanto que; comprende a la vez funciones formales y existenciales, rio puede ser otro que él acto substancial en el que se integra la acción de forma y *esse*.

Para explicar este punto nos ceñiremos al comentario de *S. Th.*, III, q 17, a 2, como uno de los textos en los que con mayor madurez se expresa el /171 Aquinate acerca de esta cuestión[175]. El ser —*esse*—, dice Sto. Tomás, corresponde, por un lado a la naturaleza entendida «per modum formae», y por otro al supuesto o *hypóstasis*. Este supuesto es el sujeto —*quod est*— y aquélla el medio o modo *«quo aliquid habet esse»*. Ello es así de tal manera que en esta naturaleza el sujeto adquiere una determinada forma de ser: *«sicut albedine est aliquid album, et humanitate aliquid homo»*. Pues bien, una vez sentado esto último,

---

[175] *S. Th.*, III, q 17, a 2: «Esse pertinet et ad naturam, et ad hypostasim; ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est; sicut albedine est aliquid album et humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum quod si est aliqua forma vel natura, quod non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid: sicut esse album est esse Socratis, non in quantum est Socrates, sed in quantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona: aliud enim est esse quo Socrates est albus, et quo Socrates est musicus. Sed illud esse pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse (...)».

podemos intentar algo así como una lectura al revés. Al ser compete por un lado ser posición de sí mismo en el ente que es supuesto, y por otro tener una forma —pues necesariamente ha de tenerla— que le permita ser tal. Ahora bien, esta forma es algo del ser: es el ser mismo del supuesto —Sócrates— el que se hace, por ejemplo, animal, o blanco, o músico. El problema está en que en el origen esta posición de ser no se puede modular según cualquier forma, porque no todas ofrecen la posibilidad de subsistir como es, p. ej., el caso de la forma de ser músico. Restan por tanto formas del tipo «ser hombre», «caballo» o «casa», que son más bien complejos formales jerarquizados y unificados en función de la diferencia que los constituye; complejos que se excluyen unos a otros, como clausuras ideales que son. La posición, pues, del *esse* en un supuesto concreto ha de hacerse según uno y sólo uno de estos complejos formales; por ejemplo, Sócrates es, y es substancia, según la forma de ser hombre. Ahora bien, en esta formalización del *esse* se gana, no sólo la unidad de las cualidades formales en la diferencia específica, sino también la de la forma misma con la posición ontológica del sujeto substancial: *«esse autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis»*; porque, en primer lugar, todos estos predicados se unifican en la forma substancial de Sócrates; y ésta, en segundo lugar, se integra en la unidad del acto substancial, se identifica o se resuelve ontológicamente con la posición de ser (formalizado) que el acto significa. Esta unidad no es la de una cualidad y un sujeto —éstos son elementos heterogéneos que resultan inintegrables—, sino la de un «ser cualidad» y un «ser Sócrates». Esta unidad es la de esa actividad o acto que llamamos ser, que es a la vez existencia —y por tanto, según se vio en el capítulo X, subsistencia[176]— y forma de ser, es decir, actualidad absoluta y forma de esta actualidad. /172

El acto en su misma posición como síntesis de forma y existencia es, pues, la causa última de esta unidad *kath'autós* de la substancia, por la que esta se constituye en una determinada diferencia específica[177]. La substancia es así por el ser un ente sub-

[176] Cfr. *De Pot.*, q 3, a 8.
[177] Cfr. F. Inciarte, *Forma formarum*, pp. 35 s.

sistente, pero se trata aquí de un ser que es por así decir arrastrado y absorbido en ella por la forma misma que establece el modo finito que lo limita y lo transforma en el ser propio y personal, en «este» ser de Sócrates, que es precisamente el propio de la substancia. Y puesto que esta forma se da ya en sí misma clausurada, el ser que se sitúa en su significación queda con ella igualmente clausurado, es decir, definitivamente constituido como substancial, de forma que lo que a partir de aquí le adviene en su posición ya no se incluye en la unidad de ésta sino per accidens, como se mostrará en el capítulo siguiente.

8. La substancialidad como «quasi» trascendental del ente en acto

Allí donde el acto emerge, pues, la substancia: ésta es la conclusión que se puede sacar de los razonamientos anteriores. La substancialidad resulta entonces una a modo de propiedad trascendental del ente en acto[178], en el sentido de que alcanza, en cierta forma allí donde el acto alcanza y participa de la intensidad misma de éste.

Se dijo ya en capítulo VIII que no todos los entes eran igualmente substancia, que existe una variación de intensidad paralela a los grados de autonomía que se encuentran en los diversos entes: desde un mínimo constatable en el reino mineral (agregados amorfos, p. ej.) hasta la interiorización subjetiva que encontramos en los seres racionales; escala que tendría, en Dios su máximo peldaño, pues no sólo Dios es substancia, sino que lo es en grado sumo, por ser también en sumo grado Ente «por sí»[179],

---

[178] Es claro que no se puede pretender que Sto. Tomás haya defendido expresamente esta posición, pero no faltan textos clarísimos en los que la actualidad, «ens simpliciter» y substancialidad vienen sencillamente identificados, como distintas manifestaciones de una unidad ontológica qué ¿s la posición absoluta de lo real en cuanto tal: «Cum ens dicat aliquid proprie *esse* in actu; actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam, secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur abeo quod est inpotentia tantum: Hoc autem est *esse* substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum *esse* substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter. Per actus autem superadditus dicitur aliquid esse secundum quid» (*S. Th.*, I, q 5, a I, ad 1).

[179] Cfr. Sto. Tomás, *CG*, IV, 11: «Deus enim verus subsistens est: cum maxime sit per se ens».

máxima expresión de autonomía ontológica que le da el ser acto puro.

Siendo ahora la forma la medida del acto, es a la vez la medida del grado de substancialidad con la que este ser emerge en el ente concreto; y por esto la subsistencia viene determinada por la forma, no en cuanto al mismo subsistir, que compete al ser, sino en lo que afecta al modo de esta subsistencia, /173 modo que resulta así, no sólo forma de ser, sino también la medida de una intensidad, es decir, una forma de ser más o menos. El alma del hombre y el alma de un animal inferior son algo más que distintas posibilidades de subsistir, son medidas diferentes según las cuales, el ente se constituye como más o menos libre, más o menos dotado de una consistencia interior; lo que al final quiere decir: son formas de ser más o menos subsistente, más o menos substancia y, a la postre, más o menos ente.

Esta conclusión nos permite cerrar el capítulo con una reflexión retrospectiva sobre el problema del ente substancial. La substancia se nos ha mostrado como la emergencia del ser en el acto en el que constituye cada ente. La substancia es en cierta forma el ser mismo en el momento de su posición absoluta, en tanto que es acto primero constitutivo de toda realidad; y ello porque la subsistencia es la primera característica del ser en cuanto tal. Ser quiere decir, por sí mismo, subsistir, y este ser o acto de ser es así límite y sujeto último de toda posible subsistencia: el ser subsiste, y lo que subsiste es en definitiva esta actividad primera que llamamos ser. Por esto se ha hablado del carácter «quasi» trascendental de la substancialidad. Parece claro que la substancia es una categoría, y por ello es distinta de las categorías accidentales. En este sentido no se puede hablar con propiedad de trascendentalidad. Sin embargo, la categoría de substancia tiene una preeminencia que es necesario explicar de forma ontológica, porque esta preeminencia es algo más que una primacía gramatical; o, de otra forma, el que la substancia sea sujeto de toda categoría supone en ella una especial conexión con el ser, de forma que esta conexión primera es la que la sitúa por encima de los demás modos de ser. Esto se explica si recurrimos a la conclusión de los dos últimos capítulos, la cual se puede enunciar en dos afirmaciones: en primer lugar, el ser se constituye substancialmente como ente (actual); en segundo

término, el ser en tanto que emerge en el ente (actual) es substancia o algo de la substancia.

Respecto del primer punto, basta lo dicho hasta ahora: si el ser emerge en el ente actual, no puede primariamente sirio significar una posición absoluta, es decir, un cierto subsistir. Por eso, el ser en tanto que un ente es, emerge como tal substancialmente. Y con ello pasamos al segundo punto; pues esto no quiere decir que el ser se diga sólo substancialmente, también lo que no subsiste en sí, sino que es en otro, es; pero en tal caso, puesto que primariamente se dice de la substancia, el ser se refiere a la posición absoluta de esto que es (accidentalmente) esto o aquello, pero siempre como algo de la substancia. De donde resulta que la posición substancial compete primariamente al ente en tanto que es (en acto); de forma tal que allí donde este ente ya no es substancia, se refiere necesariamente a ésta como al: sujeto de su sustentación como tal ente. Las categorías accidentales, según esto; no modulan el ser sino en la substancia. Por ejemplo, el ser es algo que decimos de Sócrates, y en este ente se constituye substancialmente; ahora el ser se dice también como ser músico, p. ej., pero no directamente: no es el músico el que es, /174 sino este ente substancial, Sócrates, el que es músico, porque el ser músico compete a Sócrates. Es decir, el ente es substancia (Sócrates) o algo de la substancia (ser músico Sócrates). A esta posición central de la substancia se apunta cuando se habla de su carácter «quasi» trascendental.

Mas no sólo esto. Como se ha dicho, este quasi trascendentalidad implica el carácter intensivo dela substancialidad. No solamente se dice el ser primariamente de la substancia, sino que se dice eh mayor o menor grado, eh la medida de la propia intensidad según la cual el ser emerge como ente en acto. Esta intensidad, que es al mismo tiempo la intensidad del ser y la intensidad de su emergencia absoluta en el ente substancial, es decir, la intensidad de la substancialidad misma, nos permite ahora considerar como resumen final la función de la forma en la constitución de este ente substancial. Efectivamente, desde esta perspectiva la forma es mucho más que la quididad según la cual el ente es; y mucho más que una mera conformación, distinta en absoluto del ser del ente. La forma es la intensidad misma según la cual el ser emerge en acto en la substancia, y con ello la medida misma de la sustancialidad de ésta. La vida en el viviente, la

humanidad en Sócrates, es el ser» mismo en tatito que modulado e incorporado en una forma que es forma de ser, que es el acto propio de cada ente, en el que éste emerge y se constituye como tal en la substancia. El ser resulta así transformado e incorporado en la substancia, diferenciándose de sí mismo como el ser propio de Sócrates respecto del ser común; que es acto en absoluto de toda realidad. Como ya se ha dicho, la forma resulta así el principio constitutivo de la substancia y del ente, en tanto que comunica el ser, y con él la subsistencia, pero no en absoluto, sino el propio de cada realidad. El ser hombre, este hombre concreto, Sócrates, no es pues la mera realización de una posibilidad que pudiera ser indiferente, en el sentido de incomparable con la de otras realidades. El ser de Sócrates y el ser de una bestia son tan distintos como la humanidad de la bestialidad. Y lo mismo respecto de su carácter substancial: la humanidad mide la intensidad de la subsistencia del ser en Sócrates, y por tanto de su subsistencialidad. Ser hombre en acto quiere así decir tres cosas: en primer lugar ser en absoluto, o sea, existir; mas esto según la intensidad que, define la humanidad; y por último subsistir y autoafirmarse en la medida de tal intensidad, es decir, en la medida de esta humanidad. Por eso, encontramos en los entes un más y un menos de substancialidad, un más y un menos que lo son de subjetividad y libertad, y a la postre de ser.

Se ha dicho líneas atrás que lo que subsiste es el ente en acto; al igual que podemos decir que lo bueno, lo bello, lo libre, es el ente en su actualidad. Pero precisamente esta actualidad, en tanto que es finita, impone una modulación formal en la que emerge el ser propio de cada ente. En función de esto el ser se despliega en sus perfecciones trascendentales según la forma por la que es un ente concreto. Por ello, hemos de dar un paso más, afirmando que lo bueno, p. ej., es el ser, pero siempre el ser de Sócrates —o, en su pura subsistencia, el ser de Dios—, y esto según su forma, es decir, en el caso de /175 Sócrates según su humanidad; bello, verdadero, libre y perfecto es el ser de Sócrates. La forma, se concluye entonces, es, como modo del ente, el momento de integración de las perfecciones trascendentales en la posición de su actualidad concreta. Como tendremos ocasión de repetir, este principio formal se convierte así en la clave para resolver el problema de la simultánea predicamentalidad y trascendentalidad del ser. Esta cuestión constituye el centro de

atención de este trabajo, de modo que el terreno aquí ganado será el punto de partida para abordar posteriormente el citado problema. /176/177

Capítulo XII

EL SER ACCIDENTAL

1. Substancia e individuo

Después de haber considerado el momento en el que el ente se constituye en su subsistencia, y así en el modo de su determinación esencial, conviene ahora considerar la misma substancia desde una perspectiva mínimamente distinta y que, sin embargo, abre un horizonte fundamentalmente nuevo. El ser subsiste en el modo substancial; es decir, Sócrates es ente en tanto que hombre. Así en tanto que hombre es en sí mismo, Ahora esta subsistencia supone una substantividad, pues si el ente es en sí mismo, no se refiere a otro. El ente subsistente, Sócrates, es por tanto el sujeto y el centro de integración del ser en cuanto acto. Mas esto significa que el ser y la substancia son, por causa de su posición actual la razón de toda individualidad, pues el ser —actividad primera— es en la substancia un ente absolutamente puesto en sí mismo[180], es el sujeto último incomunicable, carece por tanto de inferiores y es un individuo.

Pudiera parecer que con esto no ganamos ninguna nueva característica del ser y de la substancia, a la que ya se ha definido de todas formas como *tode ti* y con ello como algo concreto y absoluto frente a la generalidad de las formas. Sin embargo, con este paso se gana un importante matiz respecto de esta caracterización substancial sobre el que se ha pasado por alto en textos anteriores y precisamente al tratar la substancia como un *tode ti*. Afirmando que la substancia es sujeto por razón de su posición absoluta como ente, queremos decir que es un individuo último que de nadie más puede ser predicado. Se puede decir: «El hombre es un animal», y ahí es «hombre» un sujeto. Pero este sujeto no es absoluto, pues siempre se puede seguir predicando de otros sujetos: «Sócrates es un hombre», p. ej. Ahora
/178 en Sócrates llegamos al límite último de la subjetualidad,

---

[180] Esta posición es el origen del ente. Lo que se quiere afirmar es que por lo mismo que se es ente se es individuo, como afirma Sto. Tomás: «*Unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum*» (*CG,* II, 40).

pues él no se puede predicar sino de sí mismo[181]: p. ej. «este hombre, animal, ente, etc., es Sócrates». En este juicio actúa de sujeto la substancia misma, que viene introducida por el adjetivo «este», que designa esa posición absoluta de «hombre», «animal», «ente», que denominamos sencillamente Sócrates. Por eso, «este hombre es Sócrates» quiere decir ontológicamente lo mismo que «este hombre es este Hombre» o «Sócrates es Sócrates». La substancia como ente absolutamente puesto en sí mismo es así el sujeto último de toda predicación. La característica por la que un individuo es así incomunicable la denominaremos con la tradición individualidad[182]. Que el ente substancial es impredicable quiere ahora decir, pues, que es indivisible e individual[183], y la substancia, por tanto, un individuo.

A la individualidad de la substancia se opone la genialidad de los momentos formales (lógicos) en los que tal substancia constituye su significación. La generalidad es una propiedad de los términos lógicos. Por ella son estos predicables en principio de varios sujetos. Así, a la individualidad de la substancia primera, en la que el ser está puesto absolutamente en acto, se opone la generalidad de la substancia segunda como momento lógico en el que la substancia se constituye modalmente como tal. Es ahora, en función de la eficacia ontológica que en la modulación del ente les compete, por lo que estos principios formales están puestos como reales en la individualidad del ente que formalizan, y son ellos mismos en el individuo.

Esta distinción entre generalidad e individualidad levanta ahora una sospecha respecto de las relaciona entre la substan-

---

[181] La substancia concreta en el supuesto, y como tal es propiamente impredicable. El supuesto rompe así entre individuos de una especie la comunidad que a éstos según la especie corresponde. Cfr. G. M. Manser, *La esencia del tomismo,* p. 759.

[182] Cfr. G. M. Manser, *La esencia del tomismo,* p. 756: «Lo que corresponde propiamente a lo individual en toda su amplitud es que en virtud de su indivisibilidad interna excluye toda participación genérica y específica de otros en él y, por consiguiente, toda universalidad, porque ser singular y ser universal se excluyen contradictoriamente».

[183] Individualidad quiere decir indivisibilidad, exclusión de universalidad tal y como se da en la predicación de géneros y especies. Cfr. Sto. Tomás, *In X Met.,* lect.11, n. 2132: «Individuum (...) non dividitur ulterius, nec formali nec materiali differentia».

cialidad y la individualidad del ente. Sí la substancia es el momento en el que el ser emergen acto según el modo formal que posibilita su subsistencia; y aunque en esta emergencia surja el ente substancial como individuo, siempre será posible que está posición individualiza de Sócrates, por ejemplo, contenga en sí determinaciones formales en las que el ser se modula en su individualidad más allá del momento de su modulación como substancia. La posición que alcanzamos en estas reflexiones es ahora en verdad paradójica. El ente; se ha dicho, es en función de su posición absoluta como substancia, un individuo. Ahora bien, un individuo puede contener más determinaciones formales que /179 aquellas en las que se constituye como substancia; por lo que se ha de concluir que el individuo es más que la substancia. O sea: el individuo que se constituye en la substancialidad es más que la substancia misma.

2. El accidente

Dejemos de momento de lado el que la substancia sea el punto de partida de la individualidad. Es un hecho de experiencia que el individúo está determinado y modulado en su entidad individual más allá del modo formal en el que se constituye como substancia. Sócrates emerge ciertamente como individuo en tanto que substancia modulada según la forma «hombre»: Sin embargo, en tanto que individuo recibe otras determinaciones; «ateniense», por ejemplo, que superan ese modo substancial. La subjetividad original del ser se despliega ahora más allá de su esencia en un dominio nuevo que es accidental. Que sea accidental implica de momento en función del nombre una mera oposición respecto de la substancialidad. Ahora bien, esta distinción precisa ser aclarada, pues surge ya de entrada afectada por una equivocidad original. La substancia es una noción compleja en donde se ha de considerar, por un lado, el momento de la subjetividad y, por otro, el de la esencialidad o momento formal en el que se constituye como tal. Según entendamos la contraposición del accidente respecto de la substancia en función de un momento u otro, ganaremos una noción distinta de tal accidente.

El accidente es otro que la substancia entendida en primer lugar ésta como sujeto absoluto. Accidente será entonces aquello que no. subsiste en sí mismo, sino en otro, es decir, en el sujeto de inhesión que es la substancia. Todo lo que no es Sócrates es algo de Sócrates, y en éste sentido pertenece a los predicamentos accidentales. Si tuviésemos que conceder una absoluta validez ontológica a esta comprensión del accidente, tendríamos que afirmar en consecuencia que la humanidad en Sócrates es un accidente, del mismo modo como lo es su ciudadanía ateniense. Es evidente que se hace preciso ganar el terreno para una consideración mejor y más profunda de la cuestión.

SÍ entendemos ahora la substancia en la complejidad de su subsistencia, es decir, si no consideramos tal substancia en su mera puntualidad, sino en función del ser que en tal ente subsiste, y esto quiere decir, en función del ser propio de cada cosa, entontes es accidente precisamente aquello que no subsiste en sí, por estar formalmente desconectado del modo propio de la substancia que hemos llamado esencia. El accidente es lo que no es esencial, porque determina al ente de un modo que en nada afecta a su subsistencia. Basta de momento para aclarar esta significación recurrir al significado coloquial de la oposición accidental esencial. Lo accidental es una determinación que no afecta al modo en el que las cosas están determinadas como tales entes y no otros distintos; el accidente es algo que se distingue por principio de la mismidad del ente al que afecta como tal.

/180

3. La forma segunda

Si bien entre ambas comprensiones del accidente —primero como lo que no existe como sujeto, y segundo como la determinación que no afecta a la subsistencia— existe una fundamenta] interdependencia, como de alguna forma se vio ya al tratar el mismo problema respecto de la substancialidad. Sin embargo, será en principio el segundo momento la vía que se utilice para acceder a la recta comprensión de la accidentalidad. El accidente se nos revela aquí como formalidad. Ahora, sin embargo, estamos en condiciones de entender esta formalidad como el modo del ser, el modo de la existencia concreta, y en tanto que este modo no afecta a la emergencia subsistente del ser en el ente.

El accidente se nos muestra entonces como una forma segunda. Con este término se plantea un nuevo problema, a añadir al citado en el parágrafo anterior. Para plantear correctamente este, problema se hace necesario recurrir al esquema que proporciona la distinción entre substancialidad e individualidad. Se ha visto que la individualidad se prolonga más allá de la esencialidad de la substancia: Sócrates no es sólo hombre, sino también ciudadano de Atenas. Esta ciudadanía es un accidente y, en cuanto tal, una forma segunda. La pregunta concreta es ahora: que esta forma sea segunda, ¿quiere decir sólo que determina al individuo «después» de la forma substancial, o también que esta determinación lo es en cierta forma de la substancia misma en cuanto determinación «segunda» de la misma formalidad substancial?[184]. La diferencia apunta mucho más allá de lo puramente anecdótico, pues de su solución, junto con la solución del primer problema, depende el carácter que corresponda a la relación esencia accidente, o substancia accidente, y con ello, al final, el carácter de la substancialidad misma, cuya matización defi- /181
nitiva es lo que se intenta ganar en este capítulo al tratarla en relación con el accidente. Y esta matización es ahora decisiva. En

---

[184] Es evidente que esencia y accidente tienen, por razón de su pertenencia al supuesto, una cierta comunidad: la humanidad y la blancura son al menos algo de Sócrates, y en esta persona se unen hipostáticamente. Cfr. Sto. Tomás, *CG,.* IV, 41:«Est autem impossibile quod alicui speciei in sua integritate iam constitutae aliquid extraneum uniatur in imitate naturae, nisi species solvatur. Cum enim species sint sicut numeri, in quibus qualibet unitas addita vel substracta variat speciem, si quid ad speciem iam perfectam addatur, necesse est iam aliam speciem esse: sicut, si substantiae animatae tantum addatur sensibile, erit alia species; nam animal et plante diversae species sunt. Contingit tamen id quod non es de integritate speciei, in aliquo individuo sub illa specie contento reperit sicut album et vistitum in Sorte vel Platone, aut digitus sextus, vel aliquid huius modi. Unde nihil prohibet aliqua uniri in individuo quae non uniuntur in una integritate speciei: sicut humana natura et albedo et musica in Sorte, et huiusmodi, quae dicuntur esse unum subiecto. Et quia Individuum in genere substantiae dicitur hypostasis, in substantiis autem rationalibus dicitur etiam persona, convenienter omnia huiusmodi dicuntur uniri secundum hypostasim, vel etiam secundum personam. Sic igitur patet quod nihil prohibet aliqua non unita esse secundum naturam, uniri autem secundum hypostasim vel personam». (Cfr. también *S. Th.,* Ill, q 2, a 2). — La pregunta ahora es si ambos elementos: esencia y accidente, se unen sólo en el supuesto común, como escalones absolutamente distintos en la formalización del ser individual, o si, por el contrario, esta unión hipostática supone una interacción entre ambos momentos formales.

este capítulo está en juego la suerte del ente mismo allí donde se da en él una composición entre substancia y accidente.

Por lo demás, que los problemas que se plantean en torno a esta relación son de importancia capital, se observa en una elemental reflexión sobre los ejemplos. El que Sócrates sea hombre constituye su esencia. Es claro que Sócrates es distinto en su humanidad del hecho accidental de haber paseado un día concreto por la Acrópolis, en vez de haberse quedado en su casa; pero es que del mismo modo el hecho de ser ateniense es un accidente, y exactamente igual el haber sido sabio, y así podríamos enunciar todos los predicados que se añaden a Sócrates y que no resultan del análisis de su humanidad. Intentemos ahora pensar a Sócrates haciendo abstracción de esta accidentalidad, y entonces empiezan a ocurrir cosas muy complicadas. En primer lugar queda Sócrates reducido a su mera humanidad. Mas en esta reducción desaparece con los accidentes la mismidad de Sócrates, de modo que queda reducido a la generalidad de una idea, a una humanidad que comparte con otros muchos hombres y en la que es imposible reconocer el carácter de substancia, de la cual en principio tenían que ser distintos los accidentes. Mas curiosa distinción es ésta, si la reducción del accidente implica la desaparición de la substancialidad. La abstracción de los accidentes no da, pues, substancia alguna, sino una quididad en la que es imposible alcanzar la substancialidad en cuanto tal. Lo que yo soy, lo que Sócrates es, lo que cada uno es en el modo más propio, en el modo de su mismidad y subsistencia, está misteriosamente unido al accidente, sin que de otra forma podamos decir que nuestra mismidad se disuelva en el mero fluir de circunstancias, que de forma igualmente misteriosa se muestran siempre distintas a la subsistencia que en ellas se manifiesta.

Así pues, podemos concluir provisionalmente que la formalidad segunda del accidente afecta a toda la substancia y no sólo en cuanto acto de una potencia segunda que quedase libre por así decir «después» de la actualización substancial del ente. La sabiduría es algo que en modo alguno afecta a Sócrates sólo externamente, sino que alcanza al ser substancial en lo más íntimo

de su posición como tal[185]. Y sin embargo, podemos seguir afirmando que Sócrates no es su sabiduría en el modo como, por el contrario, se po- /182 dría afirmar que Sócrates y la humanidad «de» Sócrates son una misma cosa[186].

Como resultado de lo dicho hasta ahora se puede descartar la formalidad segunda como forma que actúa «después» de la substancial; y puesto que su reducción nos conduce a la forma primera en vez de a la substancia, es preciso suponer que esta formalidad accidental incide más bien sobre la forma substancial y en ella sobre la substancia, a modo de concreción y modulación particular de esta formalidad esencial. Consideremos, por ejemplo, el juicio: «Sócrates es sabio». La sabiduría es una cualidad accidental, pero en absoluto desconectada de la formalidad esencial; pues a esta esencia de Sócrates pertenece *necesariamente* la *posibilidad* de ser sabio, al igual que la posibilidad de pasear tal día determinado por la Acrópolis. Vistas así las cosas,

---

[185] Así la determinación de esto o aquello que a Sócrates afecta más allá de su humanidad es lo que hace de Sócrates un significado substancial. Cfr. Sto. Tomás, *In VII Met.,* lect. 7, n. 1428: «Socrates enim significat hoc aliquid et determinatum; homo vero significat quale quid, quia significat formam communem et indeterminatam, quia significat absque determinatione huius vel illius». — Sócrates es substancia —*«hoc aliquid*— en tanto y cuanto es más que humanidad, es decir, en tanto y cuanto es sabio, p. ej. Esto no quiere decir, como veremos, que la sabiduría sea la causa de la substancialidad; pero en Sócrates forma de algún modo parte integrante de ella.

[186] Naturalmente no se pretende con esto afirmar que la substancia individual agote la cualidad formal de la esencia. En este sentido el supuesto no se identifica con la naturaleza, precisamente por incluir la determinación individual de ésta. Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.,* III, q 2, a 2: «Persona aliud significat quam natura. Natura enim significat essentiam speciei, quam significat definitio. Etsi quidem his quae ad rationem speciei pertinet nihil aliud adiunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa: quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia: sicut maxime apparet in his quae sunt ex materia et forma composita. Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata: sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quaedam alia quae sunt praeter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui. Et propter hoc in compositis ex materia et forma natura non praedicatur de supposito: non enim dicimus quod hic homo sit sua humanitas». — Es claro, por otra parte; que Sócrates se identifica con su «propia» humanidad.

los accidentes son actos de la potencia esencial, en los que ésta se determina en concreto y se contrae al modo propio de su individualidad substancial[187].

Esta individualización de la forma substancial no se produce sin embargo porqué se añadan estas determinaciones accidéntales, como si Sócrates fuese un individuo por ser un hombre de tales y tales características el recurso al principio de individuación, a la materia en tanto que contrae la forma al aquí y al ahora, es también insuficiente. La conexión de los accidentes con la forma substancial en la que ésta se individualiza, tiene su principio en la original emergencia del ser en la substancia. No es que la forma sea individual por recibir una, determinación por parte de los accidentes; al revés, la forma substancial se contrae en la forma segunda, accidental por ser ya en su origen un individuo, cómo concreta determinación de una substancia que es ya primariamente una, indivisa e incomunicable[188]. La pregunta ahora /183 es ésta: ¿sé basta la forma substancial, para definir el modo

[187] Cfr. i5. *Th.,* I, q 29, a 2, ad 3: «Anima et caro et os sunt de rationi hominis, sed haec anima et haec caro et hoc os sunt de ratione huius hominis, et ideo hypostasis et persona addunt supra rationem essentiae principia individualia». Cfr. también, *ln VII Met.,* lect. 5, n. 1378; *CG,* IV; 140.

[188] Recientemente la importancia del *esse* como momento individual de la realidad ha sido puesto de manifiesto por F. Inciarte. Cfr. *Forma formarum,* p. 137:. «Der für sich isoliert betrachteten *essentia* nach ist jeder Mensch genau gleich; der einzig und allein in realer Komposition mit dem *esse* existierenden *essentia* nach aber nicht; denn das *esse* —welches kein Akzidenz ist— ist in jedem Einzelnen anders, d. h.: es ist im Grunde immer einzigartig. Erst auf dieses nicht akzidentell zu verstehende *esse* (bzw. Unterschied) bauen dann die weiteren (akzidentellen)differenzierenden Merkmale auf: Charakter, Veranlagung, usw. Einzigartig ist folglich nur das Individuelle als einziger Träger des *esse*». — Desde este punto de vista se hace preciso matizar en qué sentido es la materia principio de individuación; no puede ser en el sentido de constituir la individualidad substancial, que es algo del ente en su actualidad. Cfr. D. J. Mercier, *Métaphysique générale,* pp. 71.72. Como, dice Mercier citando al Aquinate, la materia «demuestra» la individualidad, sin causar por ello la originalidad de la posición substancial. Cfr. Sto. Tomás, *De unitate verbi incarnati,* a 2, ad 4: «Propriorum accidentium aggregatio sufficienter probat individuationem humanae naturae (...); non autem quod habeat rationem suppositi vel hypostasis, quia non per se exsistit». Cfr. también, *De natura materia et dimensionibus interminatis,* c 3: «Dicitur quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis. Non quod dimensiones causent Individuum; cum accidens non causet suum subiectum; sed quia per dimensiones certas demonstrate individuum hic et nunc».

individual en el que él ser surge en función de substancialidad? Si no se basta, es necesaria entonces una ulterior modulación de la forma, una contracción de su significado, hasta alcanzar a cubrir por completo la determinación particular del ente concreto[189]. De esta ulterior modulación es principio propio la forma segunda accidental. Puesto que la forma «hombre» es insuficiente para designar el modo de la subsistencia concreta «Sócrates» (por más que tal forma constituya a Sócrates en su subsistencia), se hace preciso contraer tal forma a la concreción de su individualidad existencial[190]. Esta contracción cuyo principio formal es el accidente, da lugar a la forma segunda accidental, que no es una forma que viene «después», sino la misma forma substancial «hombre» en la determinación de su acción formal sobre la subsistencia particular[191] /184 Sócrates entonces no es «hombre» y luego «sabio», y luego «pasea por la Acrópolis». De este

---

[189] Fabro habla a este respecto de un segundo nivel de finitud como de una segunda participación, que caracterizaría al ente accidental en tanto que no alcanza la perfección propia de la esencia. Cfr. *La nozione..:,* p. 330: «L'ente concreto, come tale, è quello che è essenzialmente finito nel suo essere, diversificato, moltiplicato, e ciò può avvenire non una, ma anche due volte, cioè non soltanto rispetto all'atto di essere trascendentale, ma anche rispetto alla formalità essenziale propria che, pur essendo già una partecipazione, può ulteriormente frantumarsi ad essere ricevuta in partecipanti di secondo ordine». — Creo que esta postura necesita ser cuidadosamente matizada para ser cierta; pues, como se verá más adelante, el accidente es acto y por tanto perfección de la esencia: nadie dudaría que el ver aquí y ahora es un accidente del ojo, pero el ojo alcanza aquí y ahora su perfección propia (esencia) en este ver accidental.

[190] Cfr. F. Inciarte, *Forma formarum;* p. 144: «Sowie das *esse* die Arten in sich und nicht unter sich hat, so sind die Individuen ihrerseits *modi essendi* der jeweiligen Arten».

[191] Por eso la forma substancial es siempre ella misma en cuanto acto de tal substancia individual. Cfr. Aristóteles, *Met.,* 1042 a 29; 1049 a 35; 1070 a 11,. 13 15. *De Gen. et Corr.,* 318 b 32. En este sentido comenta W. D. Ross, *Aristotles Metaphysics,* t. I, p. 310: «The form is said to be *tode ti.* It is more often the concrete unity of matter and form that is so described, but form is the element that gives individual character, and so the form is sometimes called *tode ti»,*

Por eso ahora el *esse* segundo, causado por el accidente, no es un añadido, sino la esencia misma *secundum quid,* es decir, la esencia en cuanto concreta más allá de su determinación respecto de la subsistencia. Cfr. Sto. Tomás, *De ente el essentia,* c. 7: «Illud cui ad venit accidens est ens in se completum, consistens in suo esse; quod quidem esse naturaliter praecedit accidens quod supervenit; et ideo accidens superveniens, ex coniunctione sui cum eo cui

modo la sabiduría y el paseo no determinan a Sócrates más allá de su humanidad, sino, al contrario, como modos de esta humanidad, en el ente concreto que es Sócrates.

4. El cambio substancial y la mismidad substancial

Consideremos ahora a Sócrates en dos momentos de su desarrollo: «Sócrates hombre joven» y «Sócrates hombre viejo»; Según lo que se ha visto, la esencia de Sócrates es distinta en ambos casos, y sin embargo a la vez la misma. Que es la misma quiere decir que la substancia que en tal formalidad se constituye mantiene su continuidad de una situación a otra, el ser se mantiene en su posición absoluta; porque, y esto es lo importante, la formalidad que permite su subsistencia se mantiene la misma en el proceso. El ser, decimos, cambia accidentalmente cuando la formalidad que en este cambio se educe en acto no supone una interrupción de su subsistencia[192] y por tanto su modo no cambia esencialmente, por más que su esencia misma cambie en la nueva forma adquirida. Se puede decir, en consecuencia, que el cambio accidental es un cambio «en» la substancia, y no un cambio «de» substancia[193].

---

supervenit non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest sine secundo vel praedicatum sine subiecto. Unde ex accidente et subiecto non fit unum per se, sed unum per accidens; et ideo ex eorum coniunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex coniunctione formae cum materia; propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est; sed sicut est ens secundum quid, ita et assentiam secundum quid habet».;

[192] Y así el cambio accidental presupone siempre un substrato substancial absoluto. Cfr. Sto. Tomás, *De spiritualibus creaturis,* a 3: «In adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu non potest fieri ens simpliciter. sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid».

[193] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.,* III, q 2, a 3, ad 1: «Sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialia facit aliud. Manifestum est autem quod alteritas, quae provenit ex differentia accidentali, potest ad eandem hypostasim vel suppositum in rebus creatis pertinere, eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse: non autem contingit in rebus creatis quod idem numero subsistere possit in diversis essentiis vel naturis. Unde sicut quod

Otros ejemplos tomados del lenguaje coloquial ayudan a plantear el problema en toda su amplitud. Observemos los giros más corrientes como «has /185 cambiado, pero sigues siendo el mismo»; o «ya no eres el mismo». Estos giros nos hacen entrever que las relaciones entre substancia, accidente y mismidad son de una complejidad poco común. Aquí no vale recurrir a una forma general y mantenerse en ella aferrado a la distinción substancia accidente sin tomar conciencia de la profunda imbricación que se da entre ambos con respecto a la mismidad substancial. A pesar de toda distinción, es claro que el accidente juega un papel definitivo en la caracterización de esta substancialidad.

Una vez más, la mera consideración lógica de la cuestión rehúsa dar la respuesta que se busca. La distinta formalidad del accidente y su radical distinción respecto de la forma primera substancial, garantizan a su vez la distinción del accidente respecto de la substancia. Lo que no nos viene garantizado en esta comparación formal es la unidad de ambos. Para entender que el accidente es forma segunda de la forma substancial misma, se ha tenido que recurrir al ser, que constituye el momento actual en cuya eficacia ambas formalidades se integran en la unidad de su posición absoluta. Así todo accidente es parte integrante de, y no elemento externo a, la mismidad substancial[194]. Sócrates está en su sabiduría y en su pasear en la Acrópolis, y éstos se integran a su vez en la mismidad socrática como momento en el desarrollo y despliegue de su ser individual[195].

---

dicitur alterum et alterum in creaturis, non significat diversitatem formarum accidentalium».

[194] Cfr. Aristóteles, *Met.*, VII, 1; 1028 a 20 ss: « (...) podría dudarse si andar o estar sano y estar sentado significan cada uno un ente, y lo mismo en cualquier otro caso semejante; pues ninguno de ellos tiene naturalmente existencia propia ni puede separarse de la substancia, sino que más bien, en todo caso, serán entes lo que anda y lo que está sentado y lo que está sano. Y éstos parecen más entes porque hay algo que les sirve de sujeto determinado (y eso es la substancia y el individuo), lo cual se manifiesta en tal categoría. Pues bueno y sentado no se dicen sin esto».

[195] Esto nos lleva a la conclusión de que, por encima de la distinción substancia accidente, el ser del ente es uno. El accidente es sólo en y por la substancia, como modo segundo del ser de ésta. Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.,* III, q 77, a 1, ad 4: «Accidentia huius modi, manente substantia panis et vini, non habebant ipsa esse sicut nec alia accidentia, sed subiecta eorum habebant huiusmodi esse per eam, sicut nix est alba per albedinem».

Cfr. también, *In V Met.,* lect. 9, h. 894; *In VII Met.,* lect. 1, n. 1253.

Mas con esto sólo resolvemos una parte del problema, ciertamente la integración, pero ¿qué ocurre ahora con la distinción? Y además, ¿cómo se explica que esta integración tenga un más y un menos de intensidad? Pues es evidente que no se puede afirmar que la sabiduría y el paseo concreto en la Acrópolis pertenezcan por igual a la mismidad de Sócrates. Efectivamente la sabiduría es, como forma segunda, el modo según el cual el *esse* propio y particular de Sócrates actualiza la forma primera de su substancia, que es la racionalidad del hombre. Es un acto, pues, en el que se actualiza la substancia en el modo más propio de su subsistencia. En el acto segundo «pasear por la Acrópolis» ocurre en cierta forma lo mismo, pero lo que en esta concreción deviene acto afecta sólo indirectamente a esta formalidad, realizan- /186 do una potencia genérica (un perro puede pasear también por la Acrópolis) que efectivamente tan sólo en modo indirecto afecta a la subsistencia.

Las consecuencias de esta doctrina son indiscutibles. Se puede afirmar que hasta que no se abre la comprensión del dominio accidental; no sólo en su distinción respecto de la substancia, sino en su integración en ella, se carece del instrumento para entender la realidad en el desarrollo concreto de su facticidad. La ética, la comprensión de la historia, la teoría política, son todas ellas ciencias cuyo acceso se encuentra condicionado, por una correcta doctrina de la accidentalidad. La comprensión del hombre, de su acción y de sus fines, la respuesta, en definitiva la pregunta: ¿qué es lo que debo hacer?, encuentra su base en este dominio en el que la substancia se concreta y despliega, en la realidad del accidente.

Según lo dicho hasta ahora, la sabiduría en Sócrates no es un hecho aleatorio; su carencia —siempre posible, pues la subsistencia de Sócrates queda garantizada en el nivel formal de su constitución como hombre— no es indiferente para, su subsistencia, como ente. Con la sabiduría Sócrates pone en acto su esencia en el modo más propio de ésta, es decir, el de su diferencia: esta intensificación de la esencia en su concreta realización significa ahora la intensificación del ser qué emerge en Sócrates, y con esto la intensificación de la subsistencia, de la substancialidad misma. Siendo sabio, es Sócrates más hombre; y con ello, pues que la humanidad es la medida de su ser, más ente; y

como el ser es el principio de toda subsistencia, es a la postré más substancia.

5. El accidente y la «quasi» trascendentalidad de la substancia

Es preciso reconocer que la afirmación, ya tratada en capítulos anteriores, de que la substancia admita un más y un menos de substancialidad paralelo a la intensidad, del *esse* que la actualiza, puede ser motivo de escándalo; afirmar ahora que esta intensidad puede ser modificada por un accidente, exige una cuidadosísima matización. Recurramos para ello una vez más al ejemplo. La substancia es Sócrates, que subsiste como ente en el modo de su humanidad. Ahora decimos de Sócrates que es hombre, y también que es sabio, y que pasea por la Acrópolis. Primero afirmamos que Sócrates subsiste en tanto que hombre, y no en tanto que sabio o caminante, porque sólo «hombre, y no «sabio» o «caminante», constituye una posibilidad formal de subsistir. Esto quiere decir que mientras sea hombre, Sócrates es substancia, siendo la sabiduría y el paseo por la Acrópolis actos aleatorios respecto a esta subsistencia y, por tanto, accidentes esencialmente distintos de Sócrates[196]. Esto está claro y definitivamente asentado y garantizado. Pues /187 bien, se sostiene como tesis que la ontología no dice con esto su última palabra. Y no la dice porque no se puede agotar en la distinción entre formas ideales, sino que tiene que penetrar hasta el ser que en ellas se manifiesta. Entendiendo ahora la substancia como la posición absoluta del ser en el ente, se abre una perspectiva que, sin negar lo anterior, deja paso hacia una nueva profundización. Así entendida, la substancia es sujeto en el que se ponen absolutamente como reales los predicados que recibe: la humanidad, la sabiduría y el paseo, como algo de la substancia que es Sócrates.

---

[196] Cfr. *De spiritualibus creaturis,* a 1, ad 9: «Prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid; omnes aliae formae advenient individuo subsistenti in actu, et ita erunt formae accidentales».

Cfr. también; *ibidem,* a 13: «Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit; unde sequitur quod sola prima forma quae advenit materiae sit substantiale, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales».

Cuando ahora se habla de intensidad en la substancia, nos referimos a la relación de pertenencia que existe entre ésta y sus predicados reales; cuanto más intensa sea la relación, tanto mayor intensidad tendrá la substancia misma. Así Sócrates es en absoluto substancia siendo hombre; Sócrates es hombre por sí mismo, no puede dejar de serlo sin dejar de ser Sócrates, sin dejar de *ser,* en definitiva. Veamos ahora el juicio «Sócrates es sabio». Sócrates puede ser y ser hombre sin ser sabio, luego la sabiduría es en él un accidente. Bien, pero un accidente que, intensificando la diferencia específica de la humanidad —la racionalidad—, le hace ser más hombre. Dejémoslo así y pasemos al ejemplo siguiente: «Sócrates pasea por la Acrópolis». Aquí la relación de pertenencia es mínima, se trata de un hecho casi aleatorio, pero puede también no serlo, si resulta, por ejemplo, que Sócrates pasea por la Acrópolis porque en su sabiduría ha llegado a la conclusión de que en la Acrópolis puede enseñar a los hombres el camino de la verdad. Desde esta perspectiva el paseo está ligado a Sócrates por una relación de pertenencia mucho mayor que si dijésemos: Sócrates pasea porque no tiene otra cosa mejor que hacer, o porque su casa se ha incendiado y no tiene ningún cobijo. Así ocurre que en su sabiduría Sócrates es más dueño de sus actos que el ignorante, estos actos son parte de sí mismo, son más substanciales, y él mismo es en relación a éstos más substancia, a la vez que ellos son menos accidente. Así resulta que la intensificación accidental de una cualidad esencial lleva a la intensificación de la substancialidad misma.

Con esto alcanzamos la conclusión definitiva: admitida en principio su distinción substancialidad y accidentalidad son cualidades *quasi trascen*dentales ligadas por una proporcionalidad inversa. De otra forma: admitido que un predicado real es accidental, éste será más o menos accidental, o menos o más substancial, según se realice en él en concreto la forma que regule la intensidad según la cual el ser subsiste en el ente. La substancialidad es una cualidad transcendental (la accidentalidad será, inversamente, su contrario), porque pertenece al ser y al ser compete subsistir. Pero es sólo *quasi* trascendental; porque se establece propiamente en el predicamento de substancia, según la formalidad de los tres primeros predicables /188 (género, especie y diferencia). Más allá, es decir, en los nueve restantes predicamentos se puede sólo impropiamente seguir hablando de una

substancialidad en la que se mide la pertenencia de estos predicamentos a la posición substancial que se expresa en el primero[197].

Esta *quasi* trascendentalidad no es por otra parte sino el reflejo de la propia trascendentalidad del «uno». Porque el ser es uno, si se dice principalmente de la substancia, como insistentemente repiten Sto. Tomás y Aristóteles, este ser intentara recobrar su unidad en la substancialidad de su posición absoluta[198]. Todo lo que es en el ente es uno, y esta unidad es la del ente en su substancialidad[199]. Por el contrario, el accidente es el mo-

[197] Creo que no sería desacertado interpretar en este sentido el concepto aristotélico de *physis.* SÍ la naturaleza es lo primero e inmanente a partir de lo cual crece lo *que crece (Met.,* V, 4; 1014 b 16 ss), entonces ella es en cierta forma un trascender de la substancia en el despliegue accidental, en un movimiento que es más bien desarrollo (Cfr. *Met.,* V, 1014 b 16 ss; 1015 a 7 ss; 1021 b 20 ss; 1023 a 24 ss). Por lo demás, existen en Aristóteles puntos de apoyo para una expresa trascendentalidad de la esencia, p. ej., *Met.,* VII, 4; 1030 a 18 ss: «En un sentido la quididad significa la substancia y el individuo, y, en otro, cualquiera de los predicamentos: cantidad, cualidad y los demás semejantes. Pues así como «es» se aplica a todos, pero rio de igual modo, sino a uno primordialmente y a los demás secundariamente, así también la quididad se aplica absolutamente a la substancia, pero, de algún modo, también a los demás». Cfr. También Sto. Tomás, *De ente et essentiae,* c. 7.

Ciertamente los ejemplos que aduce a continuación el Estagirita son decepcionantes se limita a decir que también el accidente tiene en cierto modo una esencia. Sin embargo la comparación en este texto con el ser parece ofrecer un firme punto de apoyo para ésta interpretación, el cual debería ser filológicamente ampliado.

[198] Cfr. Aristóteles, *Met.,* 1028 a 10 ss: «Ente se dicen en varios sentidos, según expusimos antes en el libro sobre los diversos sentidos de las palabras; pues, por una parte, significa la quididad y algo determinado, y, por otra, la cualidad o la cantidad o cualquiera de los demás predicados de esta clase. Pero, diciéndose Ente en tantos sentidos es evidente que el primer Ente de éstos es la quididad, que significa la substancia (...); y los demás se llaman entes por ser cantidades o cualidades o afecciones o alguna otra cosa del Ente en este sentido (...) El Ente primero, y no un Ente con alguna determinación, sino el Ente absoluto, será la Substancia».

[199] Cfr. Sto. Tomás, *In XI Met.,* lect. 3, n. 2197: «Ens simpliciter, dicitur id quod in se habet esse, scilicet substantia. Alia vero dicuntur entia, quia sunt huius quod per se est, vel passio, vel habitus, vel aliquid huiusmodi. Non enim qualitas dicitur ens. quia ipsa habeat esse, sed per eam substantia dicitur esse disposita. Et similiter est de alus accidentibus. Et propter hoc dico quod sunt entis. Et sic patet quod multiplicitas entis habet aliquid commune, ad quod fit reductio».

mento en el que el ser está fuera de sí mismo, disperso e inconexo en la multiplicidad fáctica del azar[200]. En el más propio sentido de la accidentalidad es el azar accidente, /189 porque en él es imposible la reducción del suceso a una unidad de significación; accidente en puridad es aquello que acontece a la substancia desde fuera, y de lo que la substancia en absoluto se puede adueñar. Por ejemplo si a Sócrates, paseando por la Acrópolis, le cae una teja en la cabeza.

Ahora el problema del ente móvil radica en no perder la unidad de su ser en la diversidad de su despliegue accidental. Mas para alcanzar esta unidad no se trata sólo de integrar estos actos accidentales en una unidad significativa; estos actos han de ser ellos mismos momentos intensificadores de la unidad del ser, es decir, actos concretos de la esencia misma. En la medida, pues, en que un accidente actualice en su orden propio, en concreto, la formalidad esencial (p. ej., Sócrates cuando piensa) se convierte en momento intensificador de la unidad del ente, en un paso más en el que la substancia se gana a sí misma en la diversidad de sus accidentes.

La forma substancial, así como su concreta realización (p. ej., la sabiduría en Sócrates), en tanto que son medida de la unidad del ser del ente, se sitúan así ya de entrada como el regulador de este desarrollo[201] midiendo con ello la substancialidad o accidentalidad de la substancia misma, o lo que es lo mismo, la dependencia por la que, según Sto. Tomás, la acción formal del accidente está regida por la forma substancial[202]. El hombre, y en la

---

[200] Cfr. Aristóteles, *Met., V,* 30; 1025 a 14 ss: «Accidente se llama lo que ciertamente se da en algo y se le puede atribuir con verdad, pero no necesariamente o en la mayoría de los casos; por ejemplo, si alguien, al cavar un hoyo para una planta, encuentra un tesoro (...) Y, por tanto, no hay ninguna causa determinada del accidente, sino el azar». — Naturalmente no es esta la única significación del accidente en Aristóteles, pero sí, de algún modo la más extrema; en ella se expresa de alguna forma la pura accidentalidad.

[201] Cfr. F. Inciarte, *Forma formarum,* p. 12: «Die letzte Differenz ist dann nicht bloss eine besondere Form, die sich gegen andere Strukturmomente der *ousia* nach einem starr univoken Schema absetzen lässt: sie ist vielmehr die Regel dieser von Fall zu Fall analogisch veränderlichen Einheit in der alle solche Elemente integriert sind: Sie ist dann mit einem Wort nur als *forma formarum* zu verstehen».

[202] Cfr. Sto. Tomás, *S. Tb,,* III, q 77, a 3, ad 2: «Ita actio formae accidentalis dependet ab actione formae substantialis, sicut esse accidentis dependet ab esse substantiae».

medida accidental en la que es hombre, es así más substancial y menos accidental que un animal inferior, y éste más y menos respectivamente que un agregado amorfo. En el hombre en general, y en Sócrates en particular, son los accidentes por así decir poco accidentales, más bien son éstos en él momentos de un desarrollo en el que la substancia actualiza sus posibilidades y se gana a sí misma en la unidad de su historia personal. Es por esto que sólo los hombres tienen historia, porque en ellos los acontecimientos se reducen a la unidad de este desarrollo, siendo así salvados de la dispersión del azar. Por esto mismo unos hombres tienen más historia que otros, porque la realización accidental de esta esencia es más rica, menos accidental, responde más a la exigencia de tal esencia, y en sus múltiples hechos trasluce con especial intensidad la unidad de la substancia, la humanidad en su máxima expresión. Pero, paradoja, es por esto mismo que Dios no tiene historia. Es claro que aquí el problema es más complejo y hay que enfocarlo desde la perspectiva de la potencialidad que ha sido dejada de lado. Pero al final también desde la problemática de la relación substancia accidente se llega a la misma conclusión: Dios por ser infinitamente ser, es infinitamente uno con sus actos (procesiones trinitarias, p. ej.) hasta llegar a anular su acci- /190 dentalidad. Es todo Él substancia, sin mezcla alguna de accidente y así vida sin desarrollo y realización sin historia. Volviendo ahora al otro extremo de la escala, el animal inferior es incapaz de reducir su actividad a un sentido esencial. En él, y sobre todo en el mundo inanimado, el accidente es máximamente tal, sin poder integrarse en el orden de la substancialidad. Aquí reina el azar como ley suprema que constata el mínimo grado de unidad del ser. Por eso son estos entes escasamente substancia, los accidentes les pertenecen en grado mínimo, hasta el punto que ganan una independencia quasi *substancial.* Es ésta, una curiosa paradoja, que nos ayuda a entender mejor lo dicho: allí donde los accidentes, tienen un grado máximo de accidentalidad, allí donde no alcanza la acción integradora de la substancia, se convierten; estos accidentes de alguna forma en substancias, de modo que la substancia original es casi un agregado, de partes, independientes en el que la substancialidad del todo es mínima. Por ejemplo: los animales o plantas inferiores apenas, si sobrepasan el límite a partir del cual se

puede hablar de substancialidad; sus partes son tan accidentales, que su amputación apenas si afecta, al ente total, que se recupera por regeneración; y al mismo tiempo, esta accidentalidad de la parte respecto al todo lleva consigo una mayor substancialidad de las partes respecto de sí mismas, hasta el punto que la parte amputada puede llegar a generar un nuevo todo. Así, en conclusión, podemos decir que la afirmación de la substancialidad llega a la negación de la accidentalidad en el todo y de la substancialidad en las partes; por el contrario, una menor substancialidad en el todo supone una mayor accidentalidad de las partes respecto del todo y mayor substancialidad de las, partes respecto de sí mismas.

Estas consideraciones en torno a la autoafirmación substancial nos conducen a una última matización: la substancia es libertad, y esto en la medida en que es substancia. Pues, ¿rio es libertad autoafirmación e independencia? El hombre libre es aquel que en sus actos reduce el azar a la unidad de su sentido inicial, afirmando así en estos actos la unidad de su substancia[203]. La accidentalidad es por el contrario esclavitud: el hombre se escapa de sí mismo, desparramándose en sus actos, los cuales ganan un sentido propio en el que se niega la unidad de su origen. En esta libertad se muestra también la substancia como subjetividad en el sentido de interioridad. Pues la substancia, y en la medida que lo es, permanece, al actuar; en sí misma; sus actos son más substanciales y por ello momentos de su realización unitaria. En los entes menos substanciales son los actos más accidentales, y en esta accidentalidad se exterioriza la substancia sin manifestarse a sí misma en tales actos, perdiendo, así en cierta manera su mismidad, diluyendo en estos actos la consistencia de su interioridad. /191 Substancia y accidente se muestran así, y esta es la conclusión alcanzada, no como piezas constructivas cuyo resultado fuese el ente como un *tertium quid*[204], sino como momentos

[203] Este sentido de la libertad está estrechamente relacionado con el problema del acto como fin del movimiento. Cfr. a este respecto de R. Alvira, *La noción de finalidad,* pp. 183 184, y, en general, su trabajo, *La idea de libertad,* Madrid 1977..

[204] Cfr. Sto. Tomás, *Compendium theologiae,* c. 211: «Subiectum enim et accidens non sic uniuntur ut ex eis aliquod tertium constituatur: unde subiectum in tali unione non se habet ut pars, sed est integrum quoddam, quod est persona, hypostasis et suppositum. Accidens autem trahitur ad personalitatem

constitutivos de una realidad que es substancial en su emergencia actual, pero que en la medida de su potencialidad es al mismo tiempo distinta de su misma posición absoluta y accidental por tanto[205].

Es por esto que la pregunta por el ser sigue siendo la pregunta por el momento de su constitución absoluta en el ente, momento en el que se incluye su despliegue accidental; por tanto, la metafísica puede con todo derecho seguir siendo el inquirir por la substancia, sin dejar de ser por ello el preguntar por el ser en cuanto tal[206]. /193

---

subiecti, ut sie persona eadem hominis et albi, et similiter eadem hypostasis et idem suppositum».

[205] Cfr. Sto. Tomás, *CG,* IV, 14. L. de Raeymaeker ha querido entender esta relación substancia-accidente como una correlación estructural: «La structure de la substance et des accidents est (...) une structure: la substance est un principe de substantialité qui concerne l'être tout entier, y compris les accidents; dès lors, le devenir accidentel participe à la réalité substantielle, il lui appartient et il y trouve son principe d'individuation. En effet, chaque moment de ma vie est intégralement le mien, il est porté, animé, individué par ma substance: et l'on trouverait inconcevable qu'il vînt à changer de sujet ou qu'il put de quelque manière appartenir à une autre personne. Et vice-versa, les accidents sont des principes du devenir de l'être particulier considérée en son entier, y compris le principe de substantialité; par conséquent, la substance prend part au changement quelle individualise. Chacune de mes actions existe réellement en moi et par moi; c'est en elles que je vis et que j'existe. — La corrélation de la substance et des accidents ne peut donc jamais être rompue. On ne peut les concevoir en dehors de leur rapport mutuel. La substance de l'être particulier n'a de sens que comme relation au devenir accidentel et l'ordre accidentel n'a de sens que comme relation à la substance. — D'où il résulte que la distinction entre substance et accidents ne peut s'établir par des méthodes empiriques. Il n'y a aucun moyen d'écarter les accidents pour découvrir la substance et pour en constater la réalité; pas plus qu'on ne peut isoler les accidents pour les étudier en dehors du rapport qui les oriente vers la substance». — Por más que mi postura esté ciertamente cercana a alguna de estas afirmaciones, no creo que se pueda decir ni mucho menos que la substancia no tenga sentido sino como relación al devenir accidental. La substancia es el punto de referencia absoluto de este devenir, y por ello es más que mero principio unificante de una pluralidad formal secundaria; la substancia es más que un sistema, es la posición absoluta de lo real en cuanto tal.

[206] Cfr. D. J. Mercier, *Métaphysique Générale,* pp. 20 21; «Le réel accidentel n'a qu'une valeur d'emprunt. Au lieu de dire qu'il est un être, il est plus exact de dire qu'il est l'être d'un être *accidens non tam ens quam ens entis;* l'accident est quelque chose de la substance qui fait l'objet de la métaphysique; toute fois pour en faire une étude complète, il faut la considérer principalement en

Capítulo XIII

CONSIDERACIONES EN TORNO A LA CUESTIÓN HISTÓRICA DE LA «DISTINCTIO REALIS»

1. Planteamiento del problema y exclusión de algunas interpretaciones

Con los problemas tratados en el capítulo anterior se concluye propiamente la consideración de la síntesis substancial de los principios que nos habíamos propuesto en esta segunda parte; desde el punto de vista doctrinal, por decirlo así, no hay más que decir. Y sin embargo, queda aún abierta una de las cuestiones más trascendentales de la metafísica clásica, ante la cual se ha procurado hasta el momento no tomar postura de ningún tipo aparte su consideración general en el capítulo IV. Se trata por supuesto del problema de la distinción real de esencia y existencia, considerada en Santo Tomás como uno de los puntos claves de su metafísica, y, desde entonces, como cuestión trascendental en la que una ontología se define, bien por su aceptación, bien por su rechazo. Sería entonces, por tanto, dejar el trabajo inacabado, al menos desde un punto de vista histórico, si no nos detuviésemos a tratar la relación que guarda la teoría expuesta en este trabajo con este capítulo de la metafísica tradicional. A partir de aquí, sin embargo, y aparte el interés histórico, ninguna cuestión es más apropiada para matizar y precisar los contornos de lo hasta ahora expuesto, a la vez que se intenta mostrar en esta piedra de toque la inspiración netamente tomista que ha guiado el desarrollo de esta investigación a las citadas conclusiones.

Las dificultades en este terreno comienzan ya en lo que a la precisión terminológica se refiere. La simple limitación de lo que Sto. Tomás quiere significar con esta teoría, y el consiguiente es-

---

elle-même, mais aussi, secondairement, dans ses déterminations accidentelles».

tudio de sus diferentes formulaciones a lo largo de la obra tomista, exigiría una profundidad con la que este punto no va a ser tratado aquí. Vaya pues por delante que se renuncia a un análisis textual de la cuestión y que se intentará alcanzar sencillamente una interpretación suficientemente acorde con los textos del Aquinate en relación a los aspectos de este trabajo que entran en contacto con la citada doctrina. No se excluye la posibilidad, antes bien se considera como probable, /194 de que el tratamiento tomista de la *distinctio realis* encierre adicionales dificultades que incluso podrían llegar a impedir una definitiva interpretación. La distinción real entre esencia y existencia no es ni con mucho un punto aislado que permita en sí mismo una consideración autónoma; los dos miembros de su misma formulación la refieren a la estructura de lo real, por un lado, y, por otro, la sitúan en relación con el significado del ser en absoluto. Esto quiere decir que el planteamiento incluye ya la más amplia pregunta por la realidad en cuanto tal, de forma que la interpretación que a esta fórmula corresponda depende de entrada de lo que bajo estos términos se entienda. Así, determinados autores; situados como clásicos en el ámbito de la tradición tomista, en tanto que cargan todo el acento de lo real sobre la esencia, y entendiendo ésta como, significación formal, relegan la función del otro término —el ser— a la del acto *«quo aliquid denominatur positum extra causas, et extra nihil in facto esse»*[207]. Esto no tendría especial significación, si no se considerase, además, como dice Gilson, que «la forma es el acto último en el orden de la substancialidad»; si ahora «se debe añadir el *esse,* no será para hacer de ello una substancia, sino para hacer que esta substancia exista»[208]. Es decir, la substancia constituida en él acto

---

[207] Juan de Sto. Tomás, *Cursus Theologicus,* I. disp. IV, a 3, n. I.

[208] E. Gilson, *L'Etre et l'essence,* pp. 103-104: «Poser la substance comme le *'proprium susceptivum eius quod est esse',* ou encore, dire que '*substantia completa est susceptivum ipstus esse',* c'est d'abord affirmer la suffisance de l'être substantiel comme tel, sur le plan qui lui est propre et où il remplit une fonction qu'il est seul capable de remplir. La substance, disions-nous, est *'ce qui'* existe, et elle est un *'id quod est'* en vertu de sa forme. La forme est donc l'acte ultime dans l'ordre de la substantialité. Si *l'esse* doit s'y ajouter, ce ne sera pas pour en faire une substance, mais pour faire, que cette substance existe. En d'autres termes, *l'esse* ne sera jamais l'acte de la forme au sens ni dans la ligne d'être où la forme est acte de la matière».

formal de su significación recibe del ser, no su realidad, sino sencillamente su existencia, como un puro hecho que se le añade. En este contexto, el significado general de la distinción real —que a *grosso modo* podría enunciarse diciendo que él ser y lo que es son distintos cobra un significado muy concreto. Gredt, que es un claro representante de esta línea, considera dos tipos de distinción real; una, absoluta, que es la que se da entre cosas o entre partes de una cosa, y la otra, que él llama modal, que se da *«inter rem et eiusdem rei terminum intrinsecum, sicut lineam et punctum»*[209]. Puesto que la substancia o esencia está ya completa sin el *esse,* no se plantea la última posibilidad, quedando sólo abierto el que *«tanquam totum actuale ens dividitur in, partes entitativas, quae sunt essentia et esse singillatim sumpta»*[210]. Esta interpre- /195 tación conlleva la tendencia a separar los dos términos en órdenes distintos de realidad, tendencia que se consuma en algunos autores en los que se afronta la distinción real como efectiva distinción de dos realidades?[211] de las que se forma el ente individual[212].

---

[209] J. Gredt, *Elementa (...),* t. II, p. 149, n. 729: «Distinctio enim realis duplex est: a) absoluta, quae est aut inter rem et rem (ut inter Petrum et Paulum), aut inter partes rei (ut inter materiam et formam, essentiam et existentiam); b) modalis, quae est inter rem et eiusdem rei terminum intrinsecum, sicut inter lineam et punctum. Terminus vero iste non habet rationem parti, sed terminationis omnium partium».

[210] *Ibidem,* p. 76, n. 616: «Tanquam totum actuale ens dividitur iri panes entitativas, quae sunt essentia (id quo res est, talis, e. g. humanitas; in ente creato est pars potentialis seu potentia) et exsistentia (id quo res existit; est actus entis) Hanc divisionem sequitur divisio entis in ens completum, quod est totum compositum ex essentia et esse, et ens incompletum, partiale: essentiam et esse singillatim sumpta». — Cfr. también, *ibidem,* p. 125, n. 707: «Duplici modo potest aliquid esse reale seu existere in rerum natura: ut 'quod', i. e. ut totum, quod est; ut 'quo', sive potentiale sive actuale, i. e. ut pars, sive potentialis sive actualis, qua est totum. Essentia et existentia sunt partes, quibus est ens creatum, seu quibus exercet essendi actum: existentia est pars actualis, essentia pars potentialis».

[211] Cfr. J. Maritain, «Der Existentialismus des hl. Thomas», en *Gloria Dei,* Graz, 2 (1947/48), p. 299: «…aber diese Wirklichkeiten sind Wesenheiten. Die Metaphysik gebraucht den Begriff der Existenz, um eine Wirklichkeit zu erkennen, die nicht eine Wesenheit ist, sondern der Akt des Existierens selbst».

[212] Cfr. Jolivet, *Tratado de Filosofía, Met.,* p. 206: En la distinción real de esencia y existencia «trátase, pues, muy precisamente de decir si, en un ser individual y existente, la esencia y la existencia poseen cada una su realidad, propia y distinta, de tal suerte que este individuo esté formado de estas dos

Sin entrar en la consideración de los problemas metafísicos que esto lleva consigo, nos limitaremos a constatar que no es éste el sentido que da Sto. Tomás a su doctrina cuando dice: *«In substantiis ex materia et forma compositis tria invenimus materiam et formam et ipsum esse»*[213]. Es decir, en la substancia entendida no sólo como significación formal, sino como sujeto ontológico absoluto, el ser está incluido como parte integrante, sin que se necesite una nueva composición para hacer de esta substancia un ente. La inclusión del *esse* en el supuesto se aduce incluso como argumento de la distinción de este supuesto respecto de su razón o naturaleza[214]; y en otro texto —uno de los pocos en que se califica la distinción como real—, se sitúa el ser en el que subsiste «lo que es» como razón por la que difiere el tal supuesto *«ab illis cum quibus convertit in ratione suae quidditatis»*[215], es /196 decir, como principio incluso de la individuación substancial. Se ha de concluir, en consecuencia, que *«omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est»*[216]. La substancia o esencia real no entra en composición con el *esse,* pues lo tiene como principio[217], de modo que *«hoc nomen Ens quod imponitur ab*

---

realidades, consideradas como distintas independientemente del espíritu. Añadamos, para precisar más, que, evidentemente no se trata aquí sino de la distinción real menor, es decir, la que existe entre realidades no separables».

[213] Sto. Tomás, *De anima,* a 6: «In substantiis ex materia et forma compositis tria invenimus: scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma, nam materia ex hoc quod recipit formam participat esse. Sic esse consequitur ipsam formam».

[214] *Quodl.,* II, 4, ad 2: «Non omne quod accidit alicui praeter rationem speciei, est determinativum essentiae ipsius, ut oporteat illud poni in ratione eius, sicut dictum est; et ideo licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum et non est de ratione naturae, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res quae non est suum esse».

[215] *De Ver.,* q 27, a 1, ad 8: «Omne quod est in genere substantiae, est compositum reale compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset diferre secundum esse al illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis (...); et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est».

[216] Ibidem.

[217] A. Keller, *Sein oder Existenz?,* p. 258: «Es wäre ja auch merkwürdig, könnte man ausgerechnet die Subsistenz im Endlichen dem Sein gegenüber-

ipso esse, significent idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia»[218]. No se puede entender, por tanto, una composición de esencia y existencia viendo en el ser un complemento de la substancia que entra en composición con ella, ya que la substancialidad supone una consistencia ontológica de la que el ser es ya principio. La realidad de esta substancia consiste, por el contrario, en ser la manifestación del ser mismo tal y como subsiste en este predicamento[219]; de modo, dice Sto. Tomás, que la pregunta por la substancia es en realidad una pregunta por el ser[220]; y no en el sentido de que se entienda ahora el ser, como, una significación ideal —qué en sí es indiferente al ser que en ella subsiste— sino en cuanto se sitúa a la substancia en el lugar que le corresponde, es decir, como el ente realmente real, que presupone su posición existencial como energía sustentante de su misma significación[221].

La distinción real ha de tener por tanto un significado distinto al querido por Gilson y Gredt, si ha de estar de acuerdo con una importante serie de textos tomistas. Creo que la fuente de muchos problemas radica en una incorrecta comprensión de la situación ontológica que corresponde a los términos de esta distinción. Gilson y Gredt quieren entender la substancia como principio del ente real, y así como distinta del ser, que sería el otro coprincipio. Lo que se ha intentado hasta ahora mostrar en este trabajo es precisamente que la substancia no es principio del ente, sino el ente mismo en su posición absoluta, siendo el *esse* precisamente el principio de esta posición. Es claro que

---

stellen. Der Gedanke, dass das Sein dann als Akzidenz aufgefasst werden müsste, liegt zumindest nahe, und es ist interessant, dass Avicenna, der von allen vorscholastischen Philosophen am ehesten eine klare Unterscheidung von Sein und Wesen lehrt, auch die Ansicht vertritt, die Existenz sein ein Akzidenz *(Met.,* VIII, 4, 5 und 7); wobei er allerding logisches und reales Akzidenz nicht unterscheidet».

[218] Sto. Tomás, *In IV Met.,* lect. 2, n. 553.

[219] Cfr. W. D. Ross, *Aristotel's Metaphysics,* t. I, p. 308, comentario a 1017 a 22-30.

[220] Cfr. Sto. Tomás, *De Malo,* q 1, a 1, ad 19: «Esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quaestionem an est, sed etiam quod respondetur ad quaestionem quid est».

[221] Por esta razón, la pregunta por la esencia o substancia presupone siempre la existencia de tal substancia. Cfr. *ibid., In IV Phys, lect,* 10: «Quaestio enim quid est sequitur quaestionem an est».

desde esta postura la *distinctio realis* habrá de ser entendida como, la distinción entre un principio y su principiado, y no como una tal distinción entre coprincipios. /197 Sin embargo, no cabe la menor duda de que en las múltiples formulaciones tomistas de esta distinción (entre *esse y essentia, esse y substantia, esse y natura, esse y forma, quo est y quod est)* reina una cierta ambigüedad, que permite una interpretación como la que aquí se ha rechazado; pues es indiscutible que de alguna forma Sto. Tomás apunta en ellas, si no, como se verá, en primer término, ciertamente también a una distinción entre principios que cooperan como tales en la constitución del ente substancial. En este sentido se intentará en este capítulo diferenciar la distinción del ser respecto de los demás principios del ente, por un lado, y respecto del resultado final de la síntesis principal, es decir, respecto de la substancia, por otro. Pero esto teniendo siempre en cuenta que cuando se habla de distinción entre substancia y *esse* nos referiremos siempre en primer lugar a aquélla entre el principio de toda realidad respecto de la realidad substancial por él principiada.

Mas ni siquiera con esta doble diferenciación se agota la complejidad del problema. La confluencia de una multiplicidad de principios en la síntesis original del ente finito, implica en éste, como se verá, una diversidad de momentos constitutivos, efectos propios en cada caso de cada uno de los principios. También aquí será posible encontrar ramificaciones del problema fundamental al que se apunta en la *dictinctio* tomista.

Así pues, se escalonará el tratamiento de la cuestión en tres parágrafos, donde se tratará en primer lugar la distinción del ser respecto de los demás principios substanciales, a continuación respecto de la substancia misma, y por último la distinción en ésta de sus momentos constitutivos, en tanto y cuanto se trasluce en ellos la citada diversidad principal.

2. Las distinciones principales

El primer contacto que desde un punto de vista analítico se tiene con el ser nos viene de la consideración de lo real *qua real,* de cuya realidad el *esse* se presenta como principio propio. Frente a él, también como principios que se ordenan a la realidad finita, aparecen la materia, principio de la potencia, y la

forma, causa de la significación concreta del ente y límite de la actualidad del ser. Es aquí donde se ha de situar el origen de toda ulterior distinción ontológica; pues sólo la diversidad de los principios en el origen justifica posteriormente la distinción de esencia y existencia, de substancia y *esse.* Por lo demás, en este nivel se plantea el problema con un máximo de claridad, claridad a la que habremos de referirnos siempre para matizar el desarrollo de la distinción en estadios posteriores, pues este desarrollo no es más que el despliegue de la diferenciación que se establece en el origen principial entre la forma-idea, que es causa del «como» de la realidad, y el *esse,* que es causa de la posición de esta como tal.

Esta distinción, que anteriormente ha sido calificada como absoluta, muestra el carácter radicalmente independiente que tiene el ser respecto de su significación finita, manifestándose en ella, a la vez, la indiferencia de tal /198 significación frente a la realidad misma que según ella se articula. Que esta distinción no pueda ser aquí calificada de real, por cuanto que nos movemos en la consideración pre-ontológica, y pre-real por tanto, del dominio principial, en nada disminuye su radicalidad. A partir de aquí surge una nueva comprensión de lo real fundamentada en la primacía del ser como fuente trascendental de toda perfección, primacía que, desde esta distinción, se pone de manifiesto en la insuficiencia causal de la forma-idea respecto de la posición de la realidad misma y, por tanto, en la inmediata dependencia de todo ente finito respecto de la posición absoluta del Ser en Dios.

Se hace preciso, sin embargo, hablar aquí de la distinción «forma-idea»-*esse,* porque el planteamiento es muy distinto si pasamos a considerar la relación forma-*esse* como principios ambos del acto substancial, tal y como se expuso en la primera parte del trabajo. La forma en tanto que principio actual es más que mera idea: comunica el *esse* según el modo de su determinación, a la vez que el *esse* es el principio de su misma actualidad. Esta integración dinámica de ambos principios en la constitución del acto substancial, hada quita, sin embargo, para que el ser, en absoluto considerado, se distinga absolutamente de la formalidad considerada en su contenido ideal. Los principios son, pues, distintos, si bien sólo en su integración alcanzan ambos su concreta eficacia como tales.

3. Relación y distinción entre la substancia y el «esse»

Como ya se ha dicho, el ser, que es distinto de la forma, se inserta en la constitución de la substancia como el más íntimo principio de ésta[222], ¿se ha de conceder entonces su identidad con la substancia? En modo alguno, pues, en cualquier caso, puesto que también la materia y la forma son principios o partes de la substancia, se podría aplicar lo que hemos visto que Gredt, entiende como distinción real modal (es decir, la que se da entre una realidad y una de sus partes intrínsecas), una vez que los principios son varios. Es decir, la substancia no se puede identificar con el *esse,* en tanto que en ella se integran además la acción de otros principios. El ser resulta así integrado, en una estructura compleja, de la que él es, como parte, realmente distinto. Sin embargo, una distinción así entendida, aun siendo cierta, no es suficiente para calar en la profundidad de esta doctrina; pues el ser /199 no es uno más entre los principios substanciales, sino el centro en el que propiamente tiene lugar la citada integración principal. Si la forma es tal, es decir, principio ontológico, es en la medida en que actúa en el ser como medio modal de su acción principal. Del mismo modo la materia es potencia sólo en relación a la actualidad que tal principio formal aporta. Así, la síntesis principial de la que resulta el ente substancial es, más que una composición de partes, la integración de los principios, en la posición y emergencia modal del ser en acto. El ser resulta, como principio integrador, él mismo integrado en la estructura substancial, no como parte, sino como —casi se podría afirmar— el único componente real; de tal forma que a partir de aquí se podría en cierto modo decir que el ente substancial es el ser mismo en tanto que resulta de esta síntesis. Sin embargo, aunque el ser sea así asimilado en la estructura substancial, esta

---

[222] Cfr. Sto. Tomás, *De natura accidentis,* c. 1, n. 468: «Intimius ergo ad rem ipsam, quae est inter omnia, est ipsum esse eius; et post ipsum ipsa forma qua res habet ipsum esse; et ultimo ipsa materia; quia licet sit fundamentum in re, inter omnia ab ipso tamen esse rei magis distat. Cui propinquissimum est ipsa res, ut cuius est, cum per rem insit et formae et materiae, nisi in homine, ubi esse formae communicatur toti, et illud esse est formae ut a qua est, quia ipsa est principium ipsius esse, et ultimo est ipsius materiae, ut eius in quo recipitur. Materia igitur rei, cuius est esse, plus a re distat quam ipsa forma a qua est esse: et ideo materia non est ens de sua natura, sed per ipsum compositum, vel ipsam formam».

asimilación produce en él una absoluta transformación. Incluso aunque llegue a identificarse como ente con la substancia, hasta el punto de que en cierta forma se puede decir con Aristóteles que *ti to on touto esti tis he ousía*[223], en el sentido que lo mismo es un hombre, que hombre, que hombre existente[224], o *«ipsum ens et quod est enti esse»*[225]; sin embargo, este ser que se asimila resulta efectivamente tan transformado en su cooperación con la forma que ésta se convierte ahora en su causa para el compuesto[226], en la causa de un nuevo ser que resulta ya de los principios substanciales[227]; un ser esencial o substancial, el ser mismo en el que la substancia subsiste, la substancia misma también, si se quiere nombrar por la otra cara de la identidad. La substancia se identifica ahora efectivamente con el ser, pero con el suyo propio; dicho de otra forma, se identifica consigo misma como ente existente. Ahora bien, este ser substancial o substancia no es el *ipsum esse* que actuaba como principio; se diferencian precisamente como, «lo que es» y el ser por el que es, como *quod est* y *quo est;* distinción que es tan radical como entre el efecto y su causa[228]. En este proceso se da lo que se ha llamado la enajenación de ser en la substancia, por la que el *esse* se hace en ésta distinto de sí mismo, de modo que no es él el que es, sino la substancia por /200 Él[229]: *«Sicut non possumus dicere quod*

---

[223] Aristóteles, *Met.,* VII, 2, 1028 b 4.

[224] *Ibídem,* IV, 7, 1003, b 26-27.

[225] Sto. Tomás, *In VII Met.,* lect. 5, n. 1362. Cfr. también, *In I Sent,* d 33, q 1, a 1.

[226] Cfr. *De Pot.,* q 5, a 3: «Forma ex hoc quod inest materiae est principium essendi in rebus materialibus».

[227] Cfr. *De ente et essentia, c.* 7, n. 35: «Nec forma substantialis completam essentiam habet, nec materia (...) Et ideo ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se: propter quod ex coniunctione utriusque relinquitur illud esse, in quo res per se subsistet, et ex eis efficitur unum per se; propter quod ex coniunctione eorum relinquitur essentia quaedam».

[228] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q 39, a 2, ad 5: «Quae quidem causae in omnibus distinguuntur ab his de quorum sunt causae: nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum». — Entiéndase aquí *suum principium activum* como *esse,* o al menos como el complejo forma-*esse.*

[229] Cfr. *In Dionisii De div.,* c. 8, lect. 1: «Non sit proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit».

ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit»[230].

Se podría decir que lo que transforma el ser y entra en composición con él (no como; dos realidades, ciertamente, sino como coprincipios) sería el compuesto a su vez de materia y forma, o simplemente la esencia. Pero esto no puede ser así., En primer lugar por razón de serias reservas terminológicas; pues la esencia no es mera posibilidad, sino que dice realidad, y no hay realidad sin el *esse;* de modo que la esencia es en cualquier caso posterior a esta supuesta composición. Pero tampoco es posible considerar este compuesto materio-formal —llámesele quididad o naturaleza— como correlato de la existencia[231], por cuanto *«ipsa partes congregatae* —es decir, materia y forma— *sunt sicut potentia, respectu unionis: sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potentia unibilis»*[232]. Y esta unidad en acto no puede darla sino la *actualitas absoluta* del *esse,* y por tanto se da sólo en la misma síntesis del compuesto como ente substancial[233], cuya última causa es el *esse* mismo; de tal modo, sin embargo, que la citada síntesis desemboca en la producción del ser substancia] como algo distinto de tal *esse* principial. En cualquier caso, no hay compuesto sin el *esse,* excluyéndose con ello la posibilidad de que tal compuesto entre en una ulterior composición con él como coprincipio; pues ¿cómo podría el *esse* ser principio del compuesto y a la vez coprincipio junto con éste para

---

230 In Boeth. De hebd., lect. 2.

231 Esto sólo cabe cuando se concede una eficacia autónoma a la forma respecto de la materia, capaz de causar el acto de tal compuesto, como defiende, por ejemplo, Gilson *(L'Etre et l'Essence,* 'p. 119):«La substance finie s'y présente donc toujours comme une structure faite d'au moins deux actes l'un et l'autre nécessaires à son existence, et qui s'entredeterminent selon des ordres différents: *l'esse* qui confère l'acte existentiel à la forme; la forme, qui détermine dans l'ordre essentiel l'acte même qui la fait exister».

232 Sto. Tomás, *CG,* I, 18.,

233 Cfr. G. M. Manser, *La Esencia del Tomismo,* p. 716: «Así, pues, la naturaleza como causa eficiente da al compuesto existencia actual, yen él, como en 'otro tercero', produce simultáneamente la materia y la forma como principios constitutivos del compuesto, y por ; consiguiente, les da también toda actualidad física. Así se explica que el Estagirita pudiera decir: la materia y la forma no se engendran separadamente, sino únicamente en otro tercero. Con esto queda también dicho que ni la materia ni la forma pueden poseer separadamente ninguna actividad. Esta la tienen también únicamente en el 'otro tercero', es decir, en el compuesto, en el todo, del cual son principios constitutivos».

un nuevo compuesto? El ser es entonces distinto de una substancia de la que él mismo es principio.

¿Se puede calificar ahora esta distinción como real? Digamos que la distinción es radical, es decir, no se da una identidad ontológica entre lo que es y el ser. Sin embargo, «lo que es» es efectivamente ser: aquí, en la substancia, como ser propio, allí, en el *esse,* en el principio, como ser en absoluto. Postular la identidad entre ambos significaría ciertamente disolver la substancia finita en el ser común y con ello renunciar a una metafísica /201 de la substancia, aceptando como alternativa una concepción panteísta. En este sentido, si distinción real se opone sencillamente a identidad ontológica, efectivamente esta distinción es real. Ahora bien, esta distinción no se puede interpretar relegando la substancia al ámbito de lo ideal, o la realidad misma a la significación formal. Por ello, no puede ser absoluta, como era el caso en los principios. En consecuencia, se puede aceptar el calificativo de real siempre que se precise su significado en el sentido de lo dicho. Es decir, siempre que se tenga en cuenta que la substancia no es otra cosa que la subsistencia actual del ser en el ente. Esta subsistencia, posición absoluta de lo real *qua* real, emerge en acto en el ente finito a partir de la potencia material (para el ente material), y esto según el modo categorial de la forma en la que es posible tal subsistencia, y todo ello en virtud del principio absoluto de toda actualidad, que es el *esse.* El ser se integra, pues, en la substancia como momento absoluto en la que ésta se constituye en acto. Se distingue, sin embargo, de ella, por cuanto la substancia supone ciertamente la actualidad de la que el *esse* es principio, pero precisamente sólo en el modo formal según el cual le compete ser acto, distinguiéndose, por tanto, del ser en absoluto y no formalmente considerado.

4. Las distinciones intra-substanciales

Con este ser substancial se pasa ya del ámbito de los principios al interior de la substancia misma. Aquí los principios, transformados en su mutua causación, dejan de ser propiamente tales, para convertirse en momentos de una nueva realidad que es

resultado de su composición[234]. En este proceso tiene lugar además una absorción de los principios por el *esse,* que no impide, sin embargo, que cada uno deje en el ente su efecto propio. Así, aparte de la posición absoluta de la substancia que resulta directamente de la emergencia del *esse* según la mencionada síntesis principal, es preciso considerar aún la esencia, como momento formal de la substancia en el que se constituye su subsistencia (p. ej., la humanidad en Sócrates), el desarrollo accidental de tal substancia (la sabiduría en Sócrates) y, por último, la existencia substancial misma. Ahora todos estos momentos se diferencian entre sí y de la substancia misma; pero no como momentos aislados o aislables, sino siempre considerando que cada uno connota la posición misma de la substancia como un todo en el que se integran todos los demás.

En efecto, el hombre en Sócrates, la existencia de Sócrates y Sócrates mismo son tres momentos distintos de su posición ontológica, efectos en cada caso en la unidad substancial de un principio distinto. Mas hemos de /202 tener en cuenta que no hablamos ya de principios, sino de efectos reales, es decir, actuales, que comportan en cada caso la totalidad de la síntesis principal y, por tanto, presuponen el efecto propio de los otros principios[235]. Así la esencia, el hombre en Sócrates, efecto propio en

---

[234] La substancia gana sobre los principios un significado diferente a la mera suma de éstos. Cfr. Sto. Tomás: *De ente et essentia,* c. *2:* «Sicut enim in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominantur ex altero illorum principiorum tantum sed ab eo quod utrumque complectitur».

[235] Esta compenetración de los principios, por la que éstos pasan más bien a ser momentos del resultado de su síntesis, ha sido puesta de relieve por F. Inciarte, sobre todo respecto de la composición materia-forma., Cfr. *Forma formarum,* p. 162: «Was Aristoteles *Hypokeimenon* nennt, meint daher nicht ein bloss Unbestimmtes, sondern etwa Knochen und Fleisch beim Menschen bzw. Ziegelsteine und Balken beim Haus. Der Begriff von Materie als dem Inbegriff des Zugrundeliegenden lässt sich bei Aristoteles schon allein deshalb nicht auf die *materia prima* festlegen, weil das, was in einem bestimmten Denkzusammenhang einmal als Materie auftritt, in einem anderen Funktionsverhältnis durchaus als Form fungieren kann. Von dem, was Materie heisst, können somit immer mehr Stücke in das formelle Moment der Realität überführt werden, und am Ende muss es dahin kommen, dass die Materie auf eine Funktion der Form oder jedenfalls auf ein Moment innerhalb der von ihr nicht bloss bestimmten, sondern im wörtlichen Sinne beherrschten Sache reduziert wird:

la substancia de la forma primera, es un hombre existente, es Sócrates mismo. De igual modo, la existencia de Sócrates no es una posición vacía, es una existencia formalizada que lo mismo podríamos denominar humanidad existente, o existencia humanizada en Sócrates. La esencia es entonces distinta del ser de Sócrates por ser efecto propio de la forma, pero siempre referida inmediatamente a este ser como aquello *«secundum quod res esse dicitur»*[236]. La esencia es el modo substancial del ente, pero el modo real (no meramente ideal) según el cual el ente «es» (y no solamente «puede ser»). Es decir, la esencia, propiamente hablando, no es ya en el ente un principio potencial, sino un resultado actual; aunque se pueda impropiamente decir, por otra parte, que, puesto que su función propia depende del *esse* que constituye la existencia de la cual ella es modo, ella misma es potencia respecto de este principio. Mas téngase siempre en cuenta que es esencial a la esencia, valga la redundancia^ el ser acto, de forma que ella supone en todo caso y en cuanto tal el *esse* que es principio de toda actualidad; es decir, la esencia no puede entrar en composición con lo que es presupuesto de su misma posición como tal[237].

Esto significa, como dice Millán Puelles, que, considerando su función ontológica, «la esencia y la existencia (...) no son más simples que el ente mismo articulado por ellas. No son factores mutuamente aislables. Lo único que cabe es subrayar uno de los dos; aunque siempre connotando o expresando índirec- /203 tamente al otro»[238]. Si como forma-idea e *ipsum esse* ambos son principios absolutamente distintos, como esencia y existencia en

---

nämlich auf das Moment der mehr oder weniger begrenzten Möglichkeit des Andersseins».

[236] De ente et essentia, c 2.

[237] La diferencia de matiz en la consideración de la esencia es grande, si se compara esto con el siguiente texto de J. Gredt, *Elementa (...),* t. II, pp. 123-124, n. 706): «Essentia creata se habet ad exsistentiam, sicut materia prima se habet ad formam. Nam sicut materia prima est potentia realis, in qua recipitur forma, et quae actuatur per formam, ita essentia est potentia' realis, in qua recipitur 'esse', et quae actuatur per 'esse'; differunt autem in hoc, quod materia prima est pura potentia, essentia autem non est potentia pura, quia iam habet aliquem actum —actum— formale. Sicut forma limitatur per receptionem in materia, ita 'esse' limitatur per receptionem in essentia».

[238] A. Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía,* t. TI, p. 141.

el seno de la substancia la función de cada uno de estos momentos es, como dice Raeymaeker, «el referirse a un principio (momento, diría yo) correspondiente para constituir con él el ser particular (...); se identifica enteramente con la relación que le une a su coprincipio, y no contiene nada que no se refiera a este otro principio»[239].

Dicho de otra forma, la composición de esencia y existencia no es tal que ambos términos se constituyan independientemente antes de tal composición, ya que la esencia connota la existencia y viceversa. Esta composición surge de la síntesis de los principios —forma y *esse*— de forma que a partir de éstos surge la substancia como *«quaedam ratio composita»*[240]; pues cada uno de tales principios efectúa en el ente un momento distinto de su constitución. Por la forma (y supuesto el *esse)* se constituye el ente en su esencia; por el *esse* (formalmente comunicado) en su existencia; por la emergencia actual que surge de la síntesis de ambos principios en su substancialidad misma; y por las formas que inciden sobre la materia segunda de los entes materiales, en su accidentalidad.

Esta comprensión de la substancia como *«quaedam ratio composita»* se opone al constructivismo según el cual en el ente finito se darían partes reales (entitativas dice J. Gredt). El carácter compuesto del ente finito no procede la integración de partes, sino de su origen en una síntesis principial; y esto de tal forma que el resultado de tal síntesis es al mismo tiempo uno y diverso, siendo ya sus «partes» —esencia existente o existencia formalizada— el todo mismo, en tanto que el todo es uno; y sin embargo son sólo partes en tanto que, a partir de la síntesis que

---

[239] L. de Raeymaeker, *La Philosophie de L'Etre,* pp. 124-5.

[240] Sto. Tomás, *Quodl.,* II, 3, ad 1: «Utrum angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse. Objectio: Essentia enim angeli est ipse angelus, quia quidditas simplicis est ipsum simplex. Si ergo angelus componeretur ex essentia et esse, componeretur ex seipso et alio. Hoc autem est inconveniens. Non ergo substantialiter componitur ex essentia et esse (...) Ad primum ergo dicendum, quod aliquando ex his quae simul iunguntur, relinquitur aliqua res tertia, sicuti ex anima et corpore constituitur humanitas, quae est homo, unde homo componitur ex anima et corpore. Aliquando autem ex his quae simul iunguntur, non resultat res tertia, sed resultat quaedam ratio composite, sicut ratio hominis albi resolvitur in rationem hominis et in ratione albi; et in realibus aliquid componitur ex seipso et alio, sicut album componitur ex eo quod est album et ex albedinem».

lo origina, este ente es compuesto. De cualquier manera siempre es de algún modo posible nombrar la parte por el todo: así Aristóteles habla a veces de la forma como del ente compuesto en su totalidad, en tanto que esta forma acoge ya la actualidad definitiva del ente[241]. /204

5. Unidad y distinción del acto finito y composición substancial

Por todo ello, estas distinciones han de entenderse a partir de la emergencia de la substancia en un acto único que garantiza la unidad del ente por él constituido. La substancia es la posición absoluta del ser como acto primero, y se distingue de éste sólo allí donde éste acto surge de una síntesis, por la que su energía se modula, coartándose en su incidencia sobre la potencia a la forma finita concreta en la que primariamente se sitúa su subsistencia. Sólo por razón de ésta síntesis se hace precisó ahora distinguir el ser en absoluto del ente substancial; aquél como principió y éste como principiado. Ahora, en otro nivel interior a la substancia misma, distinguimos por razón de la forma la esencia —como modo substancial en el que se constituye la subsistencia— de la substancia misma —que es posición—, de la existencia substancial y de la ulterior modulación formal del acto más allá de su posición subsistente, tal y como se da en los accidentes. Mas téngase en cuenta que, a partir de la distinción entre

---

[241] Cfr. F. Inciarte, *Forma formarum,* pp. 162-163: «Materie und Form werden nicht mehr als ein Etwas gegen ein Anderes unmittelbar vorgestellt (sie sind nicht je etwas Anderes), sondern als Dasselbe je anders (einmal potentiell = Andersseinkönnen; zum anderen aktuell) in ihrer Vermittlung begriffen (*Met.* H 6, 1045 a 31-33; 1045 b 17-20); bei dieser Vermittlung handelt es sich nicht um eine Synthesis (mit anderen Worten: die Einheit ist eine ursprüngliche). Das *Synolon* als eine Zusammensetzung von Form und Materie ist überflüssig geworden, und darum kann bei der Betrachtung von Form und Materie als Akt und Potenz keine Rede mehr von einer Zusammensetzung aus beiden *(Met.* ;H. 6, 1045 b 11-17; *De An.* B 1, 412 b 6) sein (vgl. die Vertiefung von De An 412 a 7-9 zu 412a9-10). Bei der vertieften Fassung ist nämlich kein Platz mehr für ein *to ek touton;* die Form (selbstverständlich als *enérgeia.)* kann demnach auch bei den *enyla* als die ganze *ousía* angesehen werden (am schärfsten ausgedrückt in De Part. An. A. 645 a 32-33; vorbereitet vor allem durch Met. Z 10, 11), und sie muss es, wenn man das ganze Seiende bzw. das Synolon in seinem grösstmöglichen Einheitsgrad nennen will (De An. B 1, 412 b 8 s.)». — Cfr. también R. Alvira, *La noción de finalidad.,* p. 169.

ser y substancia (o entre forma y substancia, o materia y substancia), que es la distinción entre principio y principiado, no se dan más distinciones entre términos reales; esencia y existencia —entendidas como aquí se han explicado—se distinguen como momentos constitutivos de una sola y única realidad, que es la substancia misma. Esencia y existencia no son elementos simples de una composición, sino la manifestación de la substancia como realidad emergente a partir de una síntesis. Por eso son ambas partes[242], pero partes metafísicas que suponen en sí mismas la unidad del todo substancial.

Así entendida la diversidad, esencia y existencia no son sino manifestaciones de un hecho metafísico más profundo, a saber, la diversidad en el ente finito dé los principios actuales. Porque el *ipsum esse* no es en sí mismo ninguna forma «concreta» (aunque encierre la riqueza de toda posible forma), su efecto propio en la substancia se distingue —realmente, si se quiere— del propio de la forma —esencia—. Mas como el *esse* no constituye el acto substancial sino en la forma primera que permite la, subsistencia, la existencia que causa será siempre una existencia esencial, a la vez que la forma es causa actual de la esencia sólo en tanto que comunica el *esse;* y es por tanto causa de una esen-
/205 cia que dice por sí misma existencia, es decir, que está puesta en acto, y que por tanto existe. Si damos ahora un paso más, la formalidad del acto más allá de la esencia, es decir, el accidente, es en acto en la unidad del ser mismo que emerge primariamente en la substancia, y se Íntegra por tanto también en la unidad de ésta. El accidente es, pues, realmente distinto de la esencia por razón de la forma segunda que en él se actualiza; pero tampoco es absolutamente distinto, pues ambos se integran como partes en la unidad ontológica del supuesto substancial[243].

Con esto alcanzamos la clave que nos aclara la unidad y diversidad del ente. El ser, en tanto que es principio constitutivo de toda actualidad, integra los principios del ente en la unidad

---

[242] Sto. Tomás, *De Pol, a* 9, a 1.

[243] Cfr. Sto. Tomás, *Quodl.,* II, 4: «…cuicumque potest aliquid accidere quod non sit de ratione suae naturae, in eo differt res et quod quid est, sive suppositum et natura. Nam in significatione naturae includitur solum id quod est de ratione speciei: suppositum autem non solum habet haec quae ad rationem speciei pertinent, sed etiam alia quae ei accidunt, et ideo suppositum Signatur per totum, natura autem, sive quidditas ut pars formalis».

de emergencia de un único acto ontológico. Mas este ser es sólo principio del acto respecto de su actualidad absoluta; en el ente finito esta actualidad se sitúa en el marco modal de una forma, o de un complejo formal diverso; y así, mientras que este acto ontológico es uno por el *esse* e integra así en la unidad de su posición substancial todo lo que de alguna forma emerge en él como real, por otro lado y en tanto que es formal se diferencia de sí mismo en la esencia, y después en los accidentes, al ritmo de la diversidad de formas que se integran en el complejo modal según el cual se constituye su individualidad.

6. La distinción real en Sto. Tomás de Aquino

Una vez terminada la consideración de las distintas formas en que encontramos la distinción en la sustancia, y después de haber constatado que el sentido más genuino de la *distinctio* se encuentra en la diferenciación del ser como principio respecto de la substancia como principiado, nos queda solamente ver en qué medida es esto acorde con la doctrina tomista tal y como se ex-

pone en los textos más maduros, considerando, por ejemplo, tales las cuestiones *De anima*[244], *De substantias separatis*[245] y *De spiritualibus creaturis*[246]./206

---

[244] Sto. Tomás, *De Anima,* a 6: «Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur sic considerandum est ex materialibus ad inmaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia no pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse: sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse; et esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, in, quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit quae sit suum esse, quod proprium Dei. est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boëtius dicit in lib. de Hebdomadibus quod in aliis quae sunt post Deum, differt esse et quod est; vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursis est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiae, id est esse et quod est, non autem compositio materiae et formae».

[245] Cfr. *De substantiis separatis,* c. 8, n.87 s.: En las substancias espirituales «sublata enim potentialitate materia, remanet in eis potentia quaedam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, poterit esse nisi unum solum; sicut née aliqua forma, si separata consideratur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero; sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideretur, ita esset una secundum esse, si per sé subsisteret: Eadem ratio est de genere per comparationem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantia rei habens esse, tanquam rei potentia receptiva huius actus quod est esse. 88. — Potest autem quia dicere: Id quod participat esse secundum se, carens est illo; sicut superficies, quae nata est participare colorem, secundum se considerata, est non color et non colorata. Similiter igitur, id quod participat esse, oportet esse non ens. Quod autem est in potentia eius, est participativum ipsius, non autem secundum se est ens, Sequitur ergo quod habeat materiam, quia ipsius esse receptiva est materia, ut supra dictum est. Sic igitur omne quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participative ens, habet materiam. Sed considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est

in primo principio, sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae subsistentia. Modus autem uniuscuiusque substantiae compositae ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. 89. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum. Non enim est esse, rei neque forma eius neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis; caret vero, secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, iam habet formam esse; sed participant esse proprium sibi per formam suam».

[246] Cfr. *De spiritualibus creaturis,* a 1: «Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma, nihil, obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim in substantia spiritualis creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum. Quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contracta ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participatam ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu. sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam, Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse inquantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper, suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur

El objetivo que el Aquinate quiere alcanzar consiste en establecer de una vez por todas que en todo ente finito, inclusive en las substancias inmateriales, se da una composición real de acto y. potencia como garantía de su absoluta dependencia respecto del Creador. /207

«Quod sit patet: Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contracta ad aliquam natura generis vel speciei (y aquí debe entenderse esto como expresión general de un modo finito de ser). Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse: quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest did de aliquo alio (...) impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum»[247].

Es decir, el problema se plantea aquí como una dialéctica «re-naturaleza que tiene como fin explicar, valga la expresión, la finitud del acto finito, y que se desarrolla a partir del análisis de este acto. Si el *esse* que le corresponde es finito, es porque se contrae a los límites que lo acogen: *«habet esse in aliquo receptum (...); et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum»*[248]. ¿No responde acaso esto a la dialéctica de la distinción interna del acto según forma y *esse* como principios actuales que se ha esbozado a lo largo de estas páginas? ¿No se recibe la actualidad absoluta del *esse* en el límite de la forma, contrayéndose así la finitud del acto real *a potentia reductus?* Que efectivamente se incluya o no esta distinción en la unidad del acto substancial, como se hace en la tesis que se defiende en este trabajo, no cambia en nada la problemática. He pretendido con ello sencillamente acentuar la acción común de ambos términos en la línea de lo que afirma el Aquinate a continuación: *«In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma* /208 *enim adveniens materiae facti ipsam esse actu, sicut anima corporis»*[249]. Es decir, la materia se hace acto participando el ser por la forma; o, al revés, la forma es el modo del acto —*esse*—

---

materia et omnis actus nominetur forma. Sed tamen hoc. non est proprie dictum secundum usum nominum».

[247] Ibidem.

[248] Ibidem.

[249] Ibidem.

frente a la potencia material, deviniendo así la forma acto, es decir acto formal de la materia; pero esto en la misma operación en la que la materia participa el *esse* a través de la forma; *«et iterum, inquantum est susceptiva ipsius esse, natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse»*[250]:

Tres principios encontramos pues —materia, forma y *esse*—[251], en los que hay que considerar no dos actos, sino *«duplicem actus»*[252] *—esse y forma—*; y no dos potencias, sino *«duplicem potentiam»* —materia-forma—. Pues el *esse* es acto de la materia según la forma, y así acto del compuesto de ambas[253], que nada son sino en el compuesto; y por otra, parte, la potencia lo es del *esse* según la forma *—«secundum modum suae essentiae»*[254]—, y así potencia para el compuesto de ambos, que tampoco es efectivo sino en su común acción actual sobre ella.

A partir de aquí riada impide entender el *esse* como principio al que se reduce el triple compuesto —de forma, materia y *esse*—, pero siempre como principio interno, que alcanza desde dentro de la substancia allí donde alcanza ésta y a lo que con ella se relaciona ontológicamente. Sólo en función de este principio *«quo»* y por diferenciarse de él se puede poner el compuesto de materia y forma —que en realidad está compuesto también *del esse*— como objeto *quod* de la subsistencia, como *«substantia sive quidditas»*[255]. Es decir, en el interior de la substancia misma

---

[250] Ibidem.

[251] Cfr., *De anima,* a 6.

[252] Cfr. De spiritualibus creaturis, a 1.

[253] Sólo en este sentido, y entendiendo en ellos substancia como naturaleza, se pueden interpretar algunos textos tomistas. De otra forma el ser sería un accidente extrínseco, p. ej.: «Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud: unde esse lucidum actu non est de substantia aëris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset causa tum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia». *(CG,* II, 52). «Si ergo in angelo est compositio sicut ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantiae et eo quod adhaeret substantiae» *(Quodl.,* II*,* 3).

[254] De substantiis separatis, c. 8.

[255] *Quodl.,* IX, 6: «Quia substantia angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio); invenitur in angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius, quo subsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus angelum esse compositum ex quo est et quod est, vel secundum verbum Boëtii ex esse et quod est. Et quia ipsa substantia angeli in se

hay un principio *quo* de su subsistencia. Lo que ahora, sin ser él, subsiste en la substancia —materia y forma— es en- /209 tonces *quod est,* de manera que se distingue aquí *«actus essendi ab eo cum actus ille convenit»*[256].

Con esto alcanzamos lo que se quería demostrar: a pesar de la complejidad de la cuestión y de la diversidad de los niveles de consideración ontológica en los que repercute el problema de la *distinctio,* se puede constatar sin embargo que para Sto. Tomás el sentido genuino de ésta es el de una distinción entre el ser que es principio de la realidad substancial y la realidad substancial misma que por el ser se constituye como tal. La *distinctio* es tal entre *quod est* y *quo est* o *esse;* mas esto teniendo siempre en cuenta que *quod est* es la substancia «que (efectivamente) es», y que incluye por tanto el *esse* como su principio, sin que se deje en sí misma reducir a la mera potencialidad de un ente posible.

Es a partir de aquí que el Aquinate ensaya otro camino para alcanzar la distinción de ser y esencia. Y esta vez directamente unido a la distinción trascendental aristotélica del *esse* respecto de toda categoría[257]:

«Sic igitur Philosophus supra probabit, quod unum et ens non significant substantiam quae est hoc aliquid, sed oportet quaerere aliquid quid sit unum et ens»[258] Es este el mismo caso que

---

considerata est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiae; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito; quia esse non est actus qui sit pars essentiae, sicut forma; ipsa quidditas angeli vel substantia est per se subsistens, quod materiae non competit».

[256] De *Ver.,* q 1, a 1, ad 3.

[257] Cfr. Aristóteles, *Met.,* VII, 16: 10-40 *h* 18 ss: «Está claro que ni el Uno ni el Ente puede ser substancia de las cosas, como tampoco el ser del Elemento o del Principio. Pero buscamos cuál es entonces el principio, a fin de remontarnos a algo más cognoscible. Así pues, de estos conceptos, están más cerca de ser substancia el Ente y el Uno que el principio y el Elemento y la Causa; pero tampoco ellos llegan a serlo, puesto que nada común es substancia; la substancia no está nada más que en sí misma o en lo que la tiene, de lo cual es substancia».

[258] Cfr. Sto. Tomás, *In X Met.,* lect. 3, n. 1978-82: «Videtur autem in hac determinatione Philosophus sibi. contrarius esse. Nam primo dixit, quod unum. et ens non sunt substantia eorum de quibus, dicuntur. Hic autem dicit, quod unum et ens non praedicant aliquam aliam naturam ab his de quibus dicuntur. Sciendum est igitur quod substantia dicitur dupliciter. Uno modo suppositum

en la distinción entre esse y quod est: /210 se trata de la distinción entre el principio de una subsistencia y lo que en ella subsiste como naturaleza. Ahora continúa: *«postmodum vero ostendit quod significant natura eorum de quibus dicuntur, et non aliquid additum sicut accidentia»*[259]. Y en qué medida se adhiere a esto el Aquinate lo prueba la crítica que desde aquí dirige contra Avicena, quien *«hoc autem non considerans posuit quod unum et ens sunt praedicata accidentalis, et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur (...) Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia. Unde non significat aliquam naturam determinatam ad aliquod genus»*, sino que, en concreto refiriéndose al ente, *«significat ipsas naturas decem generum* (...) —y ahora viene, el punto clave— *secundum quod*

---

in genere substantiae, quod dicitur substantia prima et hypostasis, cuius proprie est subsistere. Alio modo quod quid est, quod etiam dicitur natura rei. Secundum ergo Platonis opinionem, cum universalia essent res subsistentes, significabant substantiam non solum secundo modo, sed primo. Aristoteles vero probat in septimo quod universalia non subsistunt. Unde sequitur quod universalia non sunt substantiae primo modo, sed secundo modo tantum. Propter quod dicitur in praedicamentis, quod secundae substantiae, quae sunt genera et species, non significant hoc aliquid quod est substantia subsistens, sed significat quale quid, idest naturam quamdam in genere substantiae. Sic igitur Philosophus supra probabit, quod unum et ens non significant substantiam quae est hoc aliquid, sed oportet quaerere aliquid quid sit unum et ens. Sicut quaeritur aliquid quod sit homo, vel animal, ut Socrates vel Plato. Postmodum vero ostendit quod significant naturam eorum de quibus dicuntur, et non aliquid additum sicut accidentia. In hoc enim differunt communia ab accidentibus, quamvis utriusque sit commune non esse hoc aliquid: quia communia significant ipsam naturam suppositorum, non autem accidentia, sed aliquam naturam additam. Hoc autem non considerans Avicenna posuit quod unum et ens sunt praedicata accidentalia, et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur. Deceptus enim fuit ex aequivocatione unius. Quod quidem secundum quod est principium numeri habens rationem mensurae in genere quantitatis, significat quandam naturam additam'his de quibus dicitur, cum sit in genere accidentis. Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia. Unde non significat aliquam naturam determinatam ad aliquod genus. Similiter etiam deceptus est ex aequivocatione entis. Nam ens quod significat compositionem propositionis est praedicatum accidentale, quia compositio fit per intellectum secundum determinatum tempus. Esse autem in, hoc tempore vel in illo, est accidentale praedicatum. Sed ens quod dividitur per decem praedicamenta, significata ipsas naturas decem generum secundum quod sunt actu vel potentia».

[259] Ibidem.

sunt actu vel potentia»[260]; o, lo que es lo mismo, según están o no en acto, esto es, según el ser significa la actualidad misma de las categorías que son reales en el supuesto subsistente.

Dicho de otra forma y enlazando así con los argumentos anteriores: el Aquinate sitúa aquí el ser como algo distinto a la substancia; pero no como coprincipio suyo, sino como principio de la substancialidad en tanto y cuanto es tal substancialidad en acto. El ser es así el último principio *quo* de toda realidad, mas sólo en tanto que es principio de la actualidad dé aquello *quod est,* constituyendo así en ello la unidad y carácter absoluto de su posición como tal. Esta doble consideración nos permite ver en el ser el principio trascendentalmente distinto de toda realidad, y a la vez nos pone de manifiesto cómo el ser se integra en esta realidad como energía ontológica original que, por así decir, la empapa a toda ella. Esta interpretación aquí esbozada nos muestra por otra parte en su equilibrio la profunda armonía existente entre Aristóteles y el Aquinate. Esta armonía sólo se puede restablecer desde la profunda comprensión analógica del ser, la cual parte ciertamente de la *distinctio* —el ser no es un género, dice Aristóteles—, pero entendiéndola al mismo tiempo como integración del ser en el sistema categorial que lo limita y lo hace finito[261].

Este equilibrio es la clave aseguradora de una unidad del ente que permite establecer a partir de su interna cohesión en el supuesto la continuidad entre las manifestaciones predicamentales del ser y la energía absoluta y última en la /211 que toda realidad tiene su origen; esta es la garantía por tanto, como se intentará mostrar en la tercera parte de este trabajo, de la dependencia trascendental absoluta que une la creación con el Creador; y no sólo en cuanto a su posición absoluta, sino también respecto de todo lo que en ella se pone como real. Para ello y como pre-

---

[260] Ibidem.

[261] Cfr. F. Inciarte, *Forma formarum,* p. 132: «Wenn man aber bei der rechten Auffassung der *distinctio realis* über die blosse *compostio* von *esse* und *natura* hinaus deren Durchdringung annehmen muss, auf dass das jeweilige Seiende in seiner grössten Einheitlichkeit und metaphysischen Verdichtung erfasst werden kann, dann muss die *natura* gesehen werden als umgriffen durch das die Totalität eines Jeglichen angebende *esse,* und dann handelt es sich nicht mehr um *'homo* ' und *'esse',* sondern um *'esse hominis'*».

supuesto del desarrollo de esta problemática, se ha querido alcanzar una comprensión del ser y de la substancia en la que se ponga de manifiesto la mutua imbricación de ambos términos como principio y principiado, respectivamente. Si bien es cierto, como afirma F. Inciarte[262] y se apunta en páginas anteriores, que en Sto. Tomás se da a este respecto como una doble consideración del problema, por la que siempre es posible una interpretación diferente, creo sin embargo que se ha alcanzado a mostrar cómo la interpretación de la *distinctio* aquí propuesta, no solamente se deja defender en el comentario de los textos, sino que parece resultar la más acorde con la totalidad del sistema.

[262] Cfr. *Forma formarum,* p. 159: «Wie bei Aristoteles, so haben wir auch bei Thomas eine doppelte Richtung seines Philosophierens feststellen können. Diese doppelte Richtung kam ganz deutlich in der Gegenüberstellung zweier Reihen von Texten zum Vorschein. Von einem entwicklungsgeschichtlichen Fortschritt kann dabei allerdings nicht die Rede sein; denn manchmal sind beide Richtungen in ein und derselben Schrift vertreten. Das gilt bereits für die Erstlingsschrift *De Ente et Essentia.* In deren 4. Kapitel tritt das *esse* lediglich als *esse commune* und folglich in Gestalt einer, wenn auch transzendentalen Gattung auf. Dementsprechend wird hier die *distinctio realis* höchstens nur im Sinne der Realkomposition zwei metaphysischer Prinzipien gedacht, deren Struktur lediglich eine Ausweitung des logischen Schemas der Gattung und der spezifischen Differenz in die transzendentale Perspektive und seine Übertragung auf die Ordnung der Wirklichkeit darstellt. Bereits im 5. Kapitel derselben Schrift schlägt aber die Lage um. Weil das *esse* hier nicht mehr bloss als das *communissimum,* sondern in eins damit auch als das *propriissimum* erscheint, übernimmt es vielmehr die Rolle der Differenz. Demgemäss wird die *distinctio realis* vertieft im Sinne einer echten Durchdringung der metaphysischen Prinzipien, und das Resultat ist nicht die Ausweitung des logischen Schemas in die Perspektive der Transzendentalität oder dessen Anwendung auf die Wirklichkeit, sondern umgekehrt der Einbruch der transzendentalen Ordnung in die kategoriale Sphäre. Damit erst gelingt es, die Herrschaft der formal-logischen Begrifflichkeit innerhalb der Metaphysik zu durchbrechen».

/212

III Parte

LA SUBSTANCIA Y EL SER TRASCENDENTAL

/215

Capítulo XIV

LA FUNDAMENTACIÓN DEL *ESSE* TRASCENDENTAL

1. Insuficiencia ontológica de la posición del ente finito

Con el tratamiento del desarrollo accidental del ente y la discusión adicional acerca de la distinción real de los principios, se ha concluido en el capítulo anterior la parte de este trabajo que pretendía alcanzar a comprender la síntesis en la que surge el ente real. Ahora bien, tanto en la primera parte, cuando se intentó analizar la realidad finita para encontrar los principios que dan razón de ella, como en la segunda, donde se estudió su respectiva síntesis e integración en la substancia, nos hemos limitado al ámbito de la experiencia más inmediata que tenemos del ente; es decir, se ha centrado la vista sobre el ente finito que aparece como objeto de nuestra experiencia inmediata. Se puede ahora preguntar si los citados análisis y síntesis resultan suficientes para alcanzar una definitiva fundamentación de esta realidad. Se ha visto que lo realmente real, incluso lo absolutamente real, es la substancia, *¿es* pues suficiente la comprensión de ésta para alcanzar el sustento último que nos permita considerar al ente como definitivamente fundado?, ¿queda contestada en esta comprensión la última pregunta por lo real en cuanto tal?

Es evidente que no. El análisis ontológico se limita a descomponer lo real en aquellos principios a través de los cuales se alcanza una comprensión de la contextura metafísica del ente; pero ellos mismos no pueden proporcionar el fundamento último, sino, y aquí está su valor, sólo mostrar el camino al final del cual se encuentra el sustento ontológico que da razón de la posición del ente como real. Sólo desde este fundamento último puede ser contemplada la síntesis de los principios y la constitución substancial que en ella descansa como el surgir del ente finito a partir de su origen trascendental absoluto.

Es claro por lo demás cuál es el principio que abre el camino hada este fundamento: no la potencia, que es responsable de la precariedad de las cosas; no la forma, que en cierta medida

agota su función en el significado del ente concreto; es el ser que a cada realidad corresponde como finito lo que nos muestra la insuficiencia de esta realidad, y es él también el que abre el horizonte de su fundamentación absoluta. /216

Nos referimos aquí al *esse* como principio último de perfección y como resolución de toda realidad. Su posición como finito resulta insostenible en sí misma, al mostrarse en el ente como «parte»[1] de una totalidad[2], «parte» que sólo en su referencia al todo encuentra su sentido y recobra la solidez que aquella finitud parece amenazar. Ahora se trata de mostrar que efectivamente el ser no admite esta parcialidad si no es manteniendo su referencia a un Todo que le sirva de apoyo. El razonamiento tomista a este respecto se centra en una teoría de la participación según la cual, y en la medida en que el ente finito resulte como tal de esta participación, se hace necesario reconocer la subsistencia del ser en un Absoluto en el que se muestra la infinitud de su perfección intensiva, y que es el Todo en el cual se apoya al final aquello que participa como ente finito.

En este sentido y sólo en relación a este Todo absoluto de perfección que en Dios subsiste, se puede afirmar, matizando cuidadosísimamente, que el ente finito es «parte», es decir, que participa. No se trata aquí, por supuesto, de una parte física cuya suma con las demás partes diese lugar a la totalidad del ser, a la manera de un segmento cuya disposición junto a otros diera lugar, a la línea, línea que sería en el ejemplo trasunto del ser. En este caso, es la línea la que tiene su razón en los segmentos, y

---

[1] Cfr. Sto. Tomás, *In Boeth. de Hebd.,* lect. 1: «Secundum differentiam ponit ibi: 'quod est participare aliquid potest', quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere, et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud. Sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem ; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens; et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aër participat lucem solis, quia non recipit eam ea claritate quae est in Sole».

[2] Cfr. *In I Met.,* lect. 10: «Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter es aliquid, habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur».

no viceversa. Lo que aquí se intenta mostrar responde a una dialéctica absolutamente otra. Que el ente participad ser quiere decir que este ente, siendo, no es el todo de su intensidad considerado en absoluto; mas no por tener sólo una parte, sino por tener el ser «aminorado» en la intensidad propia que corresponde al ente concreto[3]. Un ente se distingue así de otro tan sólo en el distinto, modo según el cual el ser se da en ellos y en cuanto que este modo constriñe en distinta medida el /217 mismo ser. Y esto es así de tal manera que ambos entes se refieren al ser como a un Todo intensivo frente al que ellos se revelan en cierta forma como «partes». Es importante, sin embargo; no perderse aquí en metáforas que podrían resultar fatales: se trata de mostrar que sí toda perfección se resuelve en el *actus essendi*[4] y éste es principio de toda realidad, la única diferencia entre dos entes consiste por así decir en la medida o cantidad del acto que los constituye, medida que sólo tiene sentido respecto del ser considerado en absoluto como acto de «toda perfección y frente al cual todo ente finito resulta en su actualidad en cierto modo como «parte»; pero no como una parte «de» la perfección del ser, tampoco en el sentido de que el ente sea «en parte», sino en cuanto totalidad del ser *reducida* al significado de un modo finito[5]. De manera que toda perfección particular se muestra

---

[3] Cfr. *CG,* II, 15: «Sí autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratur inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, per cuius remotionem minoratur: Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium generis praedicatio: unde et quod maxime calidum est videmus esse causam caloris omnibus calidis. et quod maxime lucidum causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut in primo libro ostensum est. Ipse igitur est causa omnium de quibus ens praedicatur».

[4] Cfr. *supra,* cap. V.

[5] Cfr. F. Inciarte, *Forma formarum,* pp. 114-115: «Teilnehmen an Etwas bedeutete für Proclus so viel und nur so viel wie Haben dessen, woran man teilnimmt. Dabei muss das Wort 'Haben' in dem schwachen Sinn genommen werden, in dem es sich scharf gegen jeglichen Sinn von 'etwas sein' abhebt. Bei Thomas ist es anders: Teilnehmen schliesst bei ihm das Sein nicht aus, sondern ein. Durch ihre Teilnahme an Etwas ist es. nicht so, dass die Dinge einen Teil dessen, woran sie teilnehmen, bloss 'haben'; durch die Teilnahme an Etwas sind die Dinge das, woran sie teilnehmen. Durch die Abschaffung der Proclusschen Trichotomie und den damit einhergehenden Ausfall eines selbständigen mittleren Bereiches, bei dem' allein ein *essentialiter praedicari* am Platze wäre,

desde esta perspectiva como parcial respecto de un origen al que compete en su actualidad (en cuanto que no es coartado por otro principio) la totalidad infinita de lo perfecto en cuanto tal.

Ahora bien, si se concede esto, se da un paso de gigante en el camino de la fundamentación del ente finito, pues a partir de aquí es obligado reconocer también la insuficiencia de la posición de este ente. Una recta comprensión del *actus essendi* como principio constituyente de la realidad finita nos lleva, /218 pues, a contemplar ésta como «parte», y por tanto a ver en ella una tensión que la refiere más allá de sí misma hacia un Todo de intensidad que ha de ser posición absoluta e infinita de toda perfección.

2. El primer ente

Sto. Tomás se introduce ahora —estamos, por supuesto, en el ámbito de la cuarta vía— por el camino de un argumento al parecer platónico según el cual *«omne illud, quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud secundum suam essentiam, sicut ad primum et summum»*[6]. Luego el ente

---

wird nicht nur das Reich der Gründe, sondern auch dasjenige der Einzeldinge an einen Ort verweisen, wo das Sein —wenn wir das *kath'hyparxin* so umschreiben dürfen— beide Male in sein Eigentum tritt und zu Hause ist. *'Nihil prohibit, id quod per partícipationem dicitur, substantialiter praedicari'* (In *Boeth. De Hebd,* lect. 3, nr. 45). Es ist nicht so, dass die Dinge als *entia per participationem* den Grund bloss *'haben'* auch nicht so, dass jene diese nur zum Teil sind. Die Dinge sind der Grund (das Sein ist ihnen zu eigen, und das So-oder-Sosein ist ihr Wesen: Sie sind wesentlich die oder jene Form) und nicht ein Teil von ihm. Alles was sie sind, ist Sein, und alles was sie sind —und zwar in jedem Teil ihrer selbst— kann deshalb nicht wiederum ein Teil des Seins sein, weil das Sein unteilbar ist. Alles, was sie sind, ist folglich —und zwar auch wiederum in jedem Teil ihrer— das ganze Sein und nicht Teile von ihm. Sie sind das ganze Sein, da das Sein sich nicht aufteilen lasst, aber sie sind es je nur teilweise. Im Gegensatz zu 'zum Teil' wird hier, 'teilweise' in einem Sinn gebraucht, der kein quantitatives Verhältnis impliziert: Die Tatsache, dass die Dinge je das ganze Sein sind, schliesst nur dann keinen Monismus ein, wenn man Ausdrücke wie Seinsmodi, Einschränkungen des Seins oder Seinsbestimmungen nicht so versteht, als handle es sich dabei entweder um Teile oder aber um weitere Determinationen des Seins. Denn das Sein lässt sich nicht nur nicht teilen; es lässt sich ebensowenig in sich selbst weiterbestimmen; wenn anders es als *actus actuum et formarum* die grösste Fülle oder Bestimmtheit ist».

[6] Sto. Tomás. *In Ev. Ioannis.* Prologus S. Thomae: «Quidam autem venerunt in cognitionem Dei, ex dignitate ipsius Dei, et isti fuerunt Platonica.

finito, al tomar sólo parte del *esse,* es un ente por participación; y es necesario poner un ente que sea ser por su esencia; y éste es Dios.

Se tratará más adelante el problema del carácter platónico de esta postura. Lo que aquí interesa subrayar en primer lugar es que la necesidad de poner un ente que de nadie participe se apoya en el *esse* como en el punto de contacto y comunicación entre participante y participado y como elemento constituyente de la participación misma.

Esto es importante, pues sólo en el caso del *esse,* entendido como actualidad de toda perfección, resulta concluyente la prueba que el Aquinate se plantea en la cuarta vía. Es cierto que Sto. Tomás utiliza con profusión este argumento platónico de los géneros[7], pero en este caso pone siempre implícita o explícitamente como medio en el que apoya el argumento precisamente al *esse* en tanto que acto, es decir, como causa de la perfección del género en cuestión. Es evidente que esta prueba no concluiría en el ejemplo del fuego citado en la nota 6 (lo que es fuego por esencia —dice el Aquinate— es causa de lo encendido por participación), el cual sólo tiene efectivamente un valor de ejemplo, sin que a nadie se le ocurra postular la existencial real de un primer fuego que fuese causa de todos los demás. Y esto porque el fuego no es en modo alguno algo último. Otro es el caso del *esse,* que es el último acto en el que asienta toda perfección./219

Se ha visto ya cómo el ser finito se muestra de tal modo que exige un fundamento que lo trascienda. Pues bien, si no se

---

Consideraverunt enim quod omne illud, quod es secundum participationem, reducitur ad aliquid quid sit illud secundum suam essentiam, sicut ad primum et summum: sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem qui est per suam essentiam talis. Cum ergo omnia quae sunt participent esse, et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam' essentiam, idest quod sua> essentia sit suum esse; et hoc est Deus, qui est sufficientissima et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt participant esse».

[7] Cfr. *De ver.,* q 23, a 7: «In quolibet genere est unum primum, quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur, sicut natura coloris in albedine, quae pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colorum cognoscitur quantum participat de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel'ex remotione ab ipsa ut dicitur X *Met.* Et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi potest».

quiere admitir la definitiva infundamentabilidad de lo real, es preciso, puesto que el *esse* ya no puede recurrir a otro principio, que exista un ente cuyo *esse* no requiera ulterior fundamento; y un ente así no puede ser otro que Dios, acto puro, perfección infinita y fundamento último.

La clave ahora está en la frase: «si no se quiere admitir la definitiva infundamentabilidad de lo real»; es decir, es preciso preguntarse en qué medida es posible admitir semejante carencia de fundamento. Ahora se podría formular el argumento de la siguiente forma: si el ente finito, que hemos visto es parte de un todo intensivo de perfección, carece de fundamento; o, lo que es lo mismo, si no se da este todo intensivo, entonces el ente en cuestión no es parte finita de una perfección infinita, sino un cuanto autónomo de realidad, absolutamente original e inconexo con el resto del cosmos, o unido con éste por relaciones puramente externas. Sería evidente entonces que el ser de semejante ente no podría coincidir con el *actus essendi* del que se ha tratado en estas páginas, no sería el acto de sus perfecciones reales; pues de serlo, sería por lo mismo el acto de toda perfección, de forma que su situación como finito exigiría una explicación: se mostraría en suma como una parte que exige un todo que la justifique.

Con esto se vuelve a lo que ya ha sido mencionado. La recta comprensión del ser como acto se cumple en el asombro frente a la finitud del ente. ¿Cómo, si el ser es el principio de toda perfección, puede ocurrir que en determinado ente, o en el marco total de los entes que conocemos, semejante acto cubra tan sólo determinada perfección, distinta de la perfección de otros entes? El problema no es, pues, encontrar un «por qué» para la existencia de Dios, sino para la finitud del ente, puesto que la comprensión —en la medida en que está a nuestro alcance— de lo que es el último acto de este ente nos sitúa *eo ipso* frente al *esse* en el que se resuelve todo lo real; frente al Todo, pues, del que tal ente es sólo «parte». La finitud del *esse* sólo puede entonces proceder de su composición con una forma, la cual es modo que coarta el acto de ser que compete en concreto al ente; pero más allá de esta finitud es necesario poner el Todo que fundamenta toda actualidad, el cual *«non est existens quoddammodo, idest secundum aliquem modum finitum et limitatum, sed Ipse universaliter et infinite accepit in seipso totum esse et*

praeccepit, quia in Eo praexistit sicut in Causa et ab Eo ad alia derivatur»[8]. Surge así en la metafísica la figura del primer Ente como fundamento de toda participación[9]; y es aquí donde ha de buscarse la respuesta a la última pregunta por lo real. /220

3. La dependencia trascendental

Lo que es ser por su propia esencia se muestra ahora la causa, y la causa última, de lo que es ente por participación[10]; luego *«necesse est dicere omne ens quod quocumque modo est, a Deo esse»*[11]*.* Es decir; la dialéctica, de la participación que se deduce de la estructura principial del ente finito, no sólo muestra la necesidad de un fundamento absoluto, sino que a su luz este ente finito se manifiesta como esencialmente, dependiente de tal fundamento:

Se ha pasado primero de la comprensión del ser a la insuficiencia metafísica de lo real; a continuación se deduce la necesidad de un ente en el qué éste ser se realice de forma absoluta e infinita; ahora resta tan sólo sacar las conclusiones y mantener a la vista la relación que sobre la base del *actus essendi* une ambos términos del problema, relación que se define por la de pendencia trascendental de lo finito respecto de lo infinito , del participante respecto del origen de toda participación.

Qué se ha de entender por dependencia trascendental se puede deducir analizando los dos elementos de que se compone

---

8 Sto. Tomás, *In Dionisii de div.,* c 5, lect. 1, n. 629.

9 Cfr. *S. Th.,* I, q 3, a 4: «Quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens: quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia». Cfr. también *CG,* I, 22.

10 Cfr. *CG,* II, 15: «Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum in quantum huiusmodi. Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse, non potest esse nisi unum, ut in Primo (c. 42) ostensum est. Deus igitur est Causa essendi omnibus alis».

11 *S. Th.,* I, q 44, a 1: «Necesse est dicere omne ens quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne».

el concepto. Así la relación qué se establece entre la realidad finita y Dios, es en primer lugar, ya se ha visto, una absoluta relación de dependencia. El ejemplo que aduce el Aquinate para expresar esta dependencia no puede ser más drástico: *«sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut a aër ad solem illuminantem»*[12]. Pero entiéndase bien la comparación: donde Sto. Tomás dice «aire» hay que entender más bien la luz que en este aire se encuentra, la *diaphaneitas* que se menciona en otros textos; la dependencia es entonces total, como la de la luz de su foco, o el río del manantial. El aire representa la función receptora que en la estructura ontológica compete a la forma; recepción que efectivamente comporta una asimilación de la luz a los límites y a la condición del recipiente, de modo qué se da una auténtica apropiación y transformación de lo recibido. Y sin embargo la dependencia continúa siendo inmediata: el efecto —el ser mismo del ente, la diafaneidad del aire— cesaría tan pronto cesase la acción de la Causa propia —Dios, el Sol—.

Y pasamos con ello al segundo punto, que es la trascendentalidad que a /221 esta dependencia compete, la cual es consecuencia del carácter del fundamento que establece tal relación; pues de la trascendentalidad propia del *esse* se deriva el carácter trascendental de la dependencia. Y si el ser trasciende toda categoría y toda perfección, por ser el acto último de todas ellas, del mismo modo la dependencia que por él se establece alcanza a la posición como real de toda categoría y perfección. De modo que se puede decir que toda realidad en la múltiple variedad de sus matices y en tanto que es, depende directamente de Dios, por cuanto que Él es *«causa existendi omnibus quae sunt»*[13].

---

[12] *S. Th.,* I, q 104, à 1: «Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aër ad solem illuminantem. Sicut enim Sol est lucens per suam naturam; aër autem fit luminosis participando lumen a Sole, non, tamen participando natura Solis ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse: omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse».

[13] Sto. Tomás, *Compendium Tbeol.,* c 68: «Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam: sicut ferrum ignitum participat igneitatem ab eo quod est ignis per essentiam suam. Ostensum est autem supra quod Deus est ipsum suum esse: unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem; non enim alicuis alterius essentia est suum esse,

4. El «esse» como elemento de la creación

Sobre el marco de esta dependencia se perfila ahora el concepto de creación como acción propia de Dios que tiene como efecto el *actus essendi.*

Una reflexión elemental nos muestra que el objeto propio de la dependencia trascendental, es decir, el *esse,* constituye el último escalón en la consideración de lo real, en el sentido de no presuponer nada[14] *«et sic relinquitur quod est primum subsistens in unoquoque»*[15]. Ahora bien, esto significa que la acción de Dios al causar el ser no tiene presupuestos. Mas para producir así uh efecto se requiere una potencia infinita; luego el *esse* no sólo es efecto de Dios, sino efecto exclusivo de su acto creador[16]. El agente finito podrá ser *«causa essendi in hoc (…); esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit, quia non potest aliquid praexistere quod sit extra ens simpliciter»*[17]. El *esse* es pues, efecto inmediato de Dios por creación, y la dependencia /222 que aquí se establece es la dependencia trascendental de la que ya se ha hablado y que es efecto de la acción creadora[18]. Esta dependencia resulta, por tanto, igualmente inmediata, manifestándose en ella la unidad y directa conexión de cada ente con su último fundamento metafísico.

---

quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum. Igitur oportet Deum esse causam existendi omnibus quae sunt».

[14] Cfr. Sto. Tomás, *ibidem:* «Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt et supra quod fundatur. Necesse est autem quod aliquo modo est, a Deo esse. In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine illo: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in reliquis corporibus calidis. Semper enim in perfecta a perfectis inveniuntur habere originem, sicut semina ab animalibus et plantis. Ostensum es autem supra, quod Deus est primum et perfectissimum ens, unde oportet quod sït causa essendi omnibus quae esse habent».

[15] *Quodl.* II, 6.

[16] Cfr. *ibidem:* «Et sic relinquitur quod id quod est primum subsistens in unoquoque, sit a prima omnium causa. Quaelibet ergo alia causa praeter primam, oportet quod agat praesupposito subiecto, quod est effectus causae primae. Nulla ergo causa alia potest creare nisi prima causa quae es Deus; nam creare est producere aliquid non praesupposito subiecto».

[17] Sto. Tomás, *CG,* II, 21, Cfr. también *Quodl.,* III, 6.

[18] Cfr. *CG,* II, 18: «Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati a principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis».

5. Intimidad de la dependencia trascendental

De todo ello se concluye la presencia de Dios en cada una de las criaturas, *«non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest et in quod agit»*[19]. Es decir, en la medida en que las cosas son, son efecto inmediato de la acción divina[20]; y no sólo respecto de su posición en el ser, sino también respecto de todo lo que afecta a su conservación en él[21]. Pues al no ser la creación, como veremos, un movimiento, el ente creado no puede absorber la acción divina como el móvil la acción del motor en la inercia, de modo que la presencia en el ente del *esse* como efecto propio de la creación supone siempre de modo inmediato la acción del creador.

Esta acción de Dios no puede, además, ser entendida como externa a la realidad misma a la que alcanza, por cuanto que su efecto es *«illud quod est magis intimum cuilibet, et quod, profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quae in re sunt»*[22]; luego esta acción resulta ser el origen de dónde mana la realidad misma. De donde se concluye que Dios, que como ser subsistente está infinitamente por encima de toda criatura[23], actúa sin embargo en el interior de todas ellas, no solamente en su origen, sino conservándolas en tanto que son. /223

---

[19] *S. Th.,* I, q 8, a 1: «Deus est in omnibus rebus, non quid sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest. ei in quod agit. Oportet enim omne agens coniungi ei in quod inmediate agit, et sua virtute illud contingere: unde in VII *Physic.* (243 a 4) probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aëre a sole quandiu aër illuminatus manet. Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut supra dictis (q 4, a 1, ad 3) patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime».

[20] Cfr. *ibidem.*

[21] Cfr. *CG,* III, 65.

[22] *S. Th.,* I, q 8, a 1.

[23] Cfr. *S. Th.,* I, q 8, a 2, ad 1: «Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae: et tamen est im omnibus rebus, ut causans omnium esse, ut supra dictum est».

6. Carácter absoluto de esta dependencia

Por la misma razón, es decir, al ser el *actus essendi* formal respecto de todo lo que en la cosa es, se ha de concluir que Dios es causa *«omnium quae ad esse pertinent»*[24], de manera que su causalidad, no sólo no es externa a lo real, sino ni siquiera lateral: por ser causa del ser se extiende de manera absoluta, *«operatur omnia in omnibus»*[25], *«non solum ipsa existentia (...), sed etiam quaecumque sunt in existentibus, ut partes et proprietates naturales et ea quae quocumque modo vel insunt vel substant, ut substantiae»*[26].

Podemos ahora plantearnos a modo de *excursus* en qué medida esta acción de Dios alcanza también a la materia prima; o si por el contrario hemos de considerar ésta como presupuesto de la acción de Dios, como algo absolutamente ingenerable e incorruptible, tal y como afirmaba el Estagirita[27]. La postura de Sto. Tomás es al parecer tajante: Dios no requiere para su acción naturaleza alguna preexistente[28]*.* Ahora bien, para entender la materia como objeto de la creación se requiere entenderla precisamente como algo a lo que de alguna forma compete el ser, objeto sobre el que por supuesto, se extendería la acción de Dios

---

[24] *In Dion, de Div.,* c 5, lect. 1; n. 623.

[25] *In II Sent.,* a 17, q 1, a 2, ad 6.

[26] *In Dionisii de div.,* c 5, lect. 1, n. 628. Cfr. F. Inciarte, *Forma formarum,* p. 142: «Wenn nun irgend etwas, was da ist —sei es als konkretes *ens,* als eine Form oder auch nur als *materia prima*— das *esse* selbst als unteilbare Totalität in diesem oder jenem Intensitätsgrad ist, so kann keiner Zweifel mehr unterliegen, dass die scheinbar einschränkende und unvollständige Aussage, wonach die Schöpfung 'nur' auf das *esse* geht, einzig und allein imstande ist, die sowohl nach oben *(communius) als* auch nach unten *(proprius)* universell zu nennende Verursachung des ganzen Universums und jedes seiner Teile vollkommen treffend zum Ausdruck zu bringen».

[27] Cfr. Aristóteles, *Física,* I, 9; 192 a 25.

[28] Cfr. *CG,* II, 16: «Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum, qui ponebat materiae omnino nullam causam esse, eo quod in actionibus particularius agendum semper videbant aliquid actioni praeiacere; ex quo opinionem sumpserunt omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit, quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione præsupponere necesse est». Cfr. también *S. Th.,* 1, 44, 2; *De Pot.,* q 3, a 5.

en cuanto que es causa de todo lo que es[29]. Mas por otra parte, la acción de un agente es un acto; luego la materia no puede ser creada sin la forma[30], de manera que, puesto que no existe por sí misma, /224 *«magis est aliquid concreatum, quam creatum»*[31]. Podemos en consecuencia decir que la materia prima *inquantum huiusmodi* no es propiamente objeto de la acción creadora de Dios, sino sólo en cuanto *«illud quod se habet ex parte potentia»*[32]*,* es decir; en cuanto parte o principio material intrínseco al ente finito.

7. La causalidad trascendental

Lo que a Sto. Tomás interesa en cualquier caso dejar claro es que la causalidad de Dios no necesita en absoluto de presupuesto alguno, y además que es una causalidad que no comporta movimiento. En eso consiste, precisamente el movimiento: a partir de un substrato material indeterminado educir una forma que lo determine en una significación concreta. Ahora bien, la causalidad que en este movimiento o cambio actúa es esencialmente unívoca, se agota en un efecto concreto al que transfiere, por así decir, su energía ontológica, de forma que cesando la acción de la causa no cesa por ello la persistencia del efecto. Radicalmente distinto es el caso de la causalidad divina. Por no presuponer nada, su acción no significa ningún movimiento o cambio que se pueda asimilar; Dios ha de mantener por tanto su acción para que se mantenga el efecto. Mas no sólo esto, su efecto propio

---

[29] Cfr. *CG,* II, 16: «Materia prima aliquo modo est: quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quae sunt, ut supra ostensum est. Deus igitur es causa materiae primae. Cui nulla praexistit. Divina igitur actio naturam praexistentem non requirit».

[30] Cfr. *S. Th.,* I, q 44, a 2, ad 3: «Praeterea, omne agens agit sibi simile: et sic, cum omne agens agat inquantum est actu, sequitur quod omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantum in poten, inquantum huiusmodi. Ergo contra rationem materiae prima est quod sit facta. — Ad tertium dicendum quod ratio illa non ostendit quod materia non sit creata, sed quod non sit creata sine forma, Licet enim omne creatura sit in actu non tamen est actus purus. Unde oportet quod etiam illud quod se habet ex parte potentiae, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est».

[31] *S. Th.,* I, q 7, a 2, ad 3: «Materia prima non existit in rerum natura per seipsa, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum, unde magis est aliquid concreatum, quam creatum».

[32] *S. Th.,* I, q 44, a 2*,* ad 3.

trasciende todo movimiento, y en él tienen las cosas, no un punto de partida hacia otra posición, sino su origen absoluto[33]. Semejante origen y el efecto, pues, de la acción de Dios son entonces universales, pues ahora resultan ser el presupuesto de todo movimiento y de todo lo que de una forma u otra afecta a las realidades creadas. Es, pues, apropiado que la causalidad divina sea igualmente universal[34], de forma que *«quidquid est et quocumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae propriae continetur»*[35]. /225

Esta acción se responsabiliza del ente en su totalidad, _ no según que es esto o aquello, no según el modo de serlo, sino en cuanto que es en absoluto, es decir, en cuanto que es ente[36], trascendiendo así analógicamente las categorías según las cuales se realiza[37]. De aquí nace el calificativo de trascendental que a la causalidad divina se le atribuye, indicándose con ello, por un lado el carácter absoluto y omnipresente de su acción, y por otro esta propiedad por la que la causalidad divina trasciende el binomio «causa concreta-efecto concreto», situándose frente a toda realidad existente y alcanzando trascendentalmente allí donde la existencia de esta realidad alcanza.

---

[33] Cfr. *De substantiis separatis,* c. 9: «Oportet igitur originem quemdam in rebus considerari, secundum quam ipsum esse communiter sumptum per se attribuitur rebus, quod omnem mutationem et motum trascendat».

[34] Cfr. *Ibidem,* c 10, n. 103 bis: «Oportet autem effectus proportionaliter causis respondere: ut scilicet effectus particularis causae particulari respondeat, effectus autem universalis universali causae. Sicut igitur cum per motum aliquid fit per se hoc ens, effectus huiusmodi in particularem causam reducitur, quae ad determinatam formam movet;. ita etiam cum simpliciter fit ens, et per se et non per accidens, oportet hunc effectum reduci in universalem essendi causam; Hoc autem est primum principium, quod Deus est». — Cfr. *CG,* II, 15.

[35] *In VI Met.,* lect. 3, n. 1209.

[36] Cfr. *S. Th.,* I, q 44, a 2: «Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens in quantum ens, et consideraverunt causa rerum, non solum secundum quo sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum in quantum sunt entia oportet esse causa rerum, non solum secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo».

[37] Cfr. *De Pot.,* q 7, a 7, ad 7: «Agens aequivocum oportet esse prius quam agens univocum, quia agens univocum non habet causalitatem super totam speciem, alias esset causa sui ipsius, sed solum super aliquod Individuum speciei; agens autem aequivocum habet causalitatem supra totam speciem; unde oportet primum agens esse aequivocum».

Este es el modo según el cual Dios se convierte en causa agente de todo efecto real[38]. Así rige su providencia el devenir del universo, no causando el efecto concreto cada vez querido en una acción directa, en el sentido de inequívoca, sino a través del íntimo principio de toda realidad: siendo causa inmediata del *esse.* Y puesto que toda realidad consiste en ser, la acción divina efectúa así, a través del acto de todo acto, efectivamente todo acto real.

8. La fundamentación trascendental del ente: dialéctica de la participación

A partir de esta comprensión trascendental de la causalidad podemos enfrentarnos provisionalmente con la cuestión de la fundamentación del ente finito. Puesto que habiéndolo concebido como insuficiente para su propio sustento metafísico hemos ascendido desde este ente a su causa, es claro que se encontrará en Dios la razón última que lo justifique, razón que se responsabiliza trascendentalmente de lo finito en la medida en que es existente. Ahora estamos además en condiciones de precisar cómo se realiza esta fundamentación, a saber, en tanto que entre la causa infinita y el efecto finito se da una comunidad respecto del origen ontológico de su mutua realidad, es decir, en cuanto que ambos consisten en ser. Efectivamente, no cabe dejar de considerar esta relación, desde el momento en que el efecto surge por una cierta comunicación que procede de la causa. Por más que en ésta encontremos de /226 forma eminente lo que en el efecto se da aminorado[39], no por ello deja de existir una comunidad esencial en el ser comunicado, el cual en la criatura *«non potest inteligi nisi ut deductum ab esse divino»*[40]. Y así todo lo que es, es precisamente por su similitud con la causa primera, que se revela así como primer ejemplar[41]. La consistencia

---

[38] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q 8, a 3.

[39] Cfr. *De substantias separatis,* c. 14, n. 131: «Quod causae et effectui convenit, eminentius invenitur in causa quam in effectu; a causa enim in effectum derivatur. Quidquid igitur in inferioribus causis existens, primae omnium causae attribuitur, excellentissime convenit ei».

[40] *De Pot.,* q 3, a 5, fld 1.

[41] Cfr. *In Dionisii de Div.,* c. 5, lect. 3, n. 673: «Et ideo ipsum aevum et en quae sunt et quaecumque aliae mensurae entium et ea quae huiusmodi

última de las criaturas radica entonces en ser la huella de Dios más allá de sí mismo, como retazos finitos de su acción.

A partir de esta relación entre causa y efecto se puede también alcanzar una más profunda comprensión de la idea de participación, en la que toma cuerpo la dialéctica de la fundamentación del ente. Se ha visto que sólo Dios puede ser causa del efecto universal que nada presupone, que es el *esse.* Se ha visto también que en razón de esta causación se establece una esencial comunidad entre Creador y criatura, comunidad que es la que permite asentar lo finito en un fundamento absoluto. Pues bien, esta comunidad no es otra cosa que lo que se expresa con el concepto metafísico clásico de participación. La participación no es sino la relación que el efecto guarda con su origen, por cuanto la energía contenida en este origen se despliega, descendiendo en la excelencia de su virtud original—en la acción *ad extra* de Dios no puede ser de otro modo—, de manera que deja en el efecto sólo «parte» de la virtud original que en ella preexiste[42].

Así, el concepto de participación es particularmente útil para expresar la relación metafísica de fundamentación, al mantener por su mismo contenido ideal los ojos puestos en la relación que une causa y efecto[43], e insistiendo, por su constante consideración de parte y todo, en el hecho que define la tan mencionada fundamentación metafísica: *«illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam, sicut ad primum et ad summum»*[44]*.*

Dios se muestra así, no sólo como Creador omnipotente, sino como el pri- /227 mer ente, que es origen de toda realidad. Esta realidad ha de ser ahora entendida como una proyección de Dios

---

mensuri mensurantur, sunt per Ipsum, quia simliitudinem Eius habent sicut primi Exemplaris et ab Ipso, sicut a primo activo Principio».

[42] Cfr. *ibidem,* lect. 2, n. 662.

[43] Cfr. *De Pot.,* q 3, a 5: «Illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia suit; quaecumque non sunt suum esse, se habent esse per modum participationis».

[44] Cfr. In Ev. Johannis. Protogus, n. 5.

más allá de sí mismo, como manifestación o «parusía» de su propia riqueza interior. Él es, no ya solamente principio trascendental, que lo es[45], sino sobre todo, y más allá de su carácter principia!, realidad suprema en la cual *«comprehenduntur et praehabentur principia omnium entium et fines»*[46]; en el cual por tanto preexisten virtualmente todas las cosas[47]; no en la pluralidad y finitud de su existencia producida de la nada, sino de un modo más excelente[48] y verdadero[49], por cuanto en El descansan y se apoyan no sobre la potencia de que surgieron, sino sobre el acto puro, absoluto e infinito que las produjo.

Mas, a la vez, el concepto de participación, sin perder de vista esta comunidad sobre la que se apoya el ser de las cosas, pone un segundo acento que resalta la radical diversidad, el abismo metafísico que distingue Creador de criatura[50], haciendo de ésta un particular modo de ser, una «parte» de la nobleza ontológica que compete como un «todo» al *Ipsum esse subsistens*[51].

---

[45] Cfr. *De Pot., q* 6, ad 5: «Dicendum quod secundum Philosophum, etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, quid est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse».

[46] *In Dion, de Div.,* c 5, lect. 3, n. 672.

[47] Cfr. *Ibidem,* también c 9, lect. 4, n. 846.

[48] Cfr. *S. Th.,* I, q 4, a 2: «Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva: vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus praexistit virtute causae agentis, non est praexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praexistere in potentia causae materialis, sit praexistere imperfectiori modo: eo quod materia, inquantum huiusmodi, est imperfecta; agens vero, inquantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectionem praexistere in Deo secundum eminentiori modum. Et hanc rationem tangit Dionysius, cap. 5 'De div. nom.', dicens de Deo quod non hoc quidem est, hoc autem non est: sed omnia est, ut omnium causa». — Cfr. también *De substantia sep.,* c. 14, n. 123.

[49] Cfr. *In I Sent., d* 36, q 1, ad 2.

[50] Cfr. *De Ver.,* q 23, a 7, ad 10.

[51] Cfr. *CG,* I, 28: «Res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat».

Estos dos puntos, tomados ambos a la vez, constituyen pues el contenido del concepto de participación. Podemos ahora resumir diciendo que a partir de estos dos puntos, esta idea de una participación del ser pone de manifiesto un principio, o mejor postulado, que podríamos enunciar como el principio de continuidad del todo real. Frente a la aparente insuperable diversidad de esta realidad —la existente entre Dios y la criatura incluida— la participación nos muestra la común pertenencia al Todo del ser, pertenencia sin embargo que no desemboca en una identificación parmenídea, que no ahoga, como veremos, /228 la substancia individual, sino que expresa a la vez el fundamento mismo de esa diversidad en función de la proximidad a la fuente absoluta del ser[52]. Y no solamente esto, este concepto de participación es el que nos permite encontrar en la múltiple diversidad de lo que es «parte», la razón según la cual la causa primera del ser ha de ser la posición de un Todo de perfección que dé razón de lo finito[53].

Se concluye con esto una parte importante de lo que nos habíamos propuesto, a saber, encontrar el último punto de apoyo en el que se encuentra respuesta a la última pregunta por el sentido del ente; y esta respuesta es Dios. El ser finito encuentra su justificación absoluta en su reducción al acto puro de toda existencia, que se muestra así como causa trascendental de todo ente; pues aquello que es por sí ser es fundamento de lo que lo es por participación. Nos falta ahora explicar cómo esta causalidad alcanza al ente concreto y particular, y esto en el proceso en

---

[52] Cfr. *ibidem:* «In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensuratur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat».

[53] Cfr. *De Pot.,* q 3, a 5: «Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accesu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur, sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in Omnibus calidis. Est autem ponere uiium'ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino inmobile et perfectissimum, ut a philosophas est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant».

el que tiene este ente su origen. A la fundamentación trascendental del ente ha de seguir una fundamentación predicamental que explique cómo han de articularse los principios generales en el origen particular de cada ente concreto. /229

Capítulo XV

ESTRUCTURA PREDICAMENTAL DE LA CAUSALIDAD

1. Devenir y causalidad

La presencia de elementos platónicos en la dialéctica tomista de la participación, comenzando por el término mismo que la define, más que notoria, es efectivamente escandalosa, hasta el punto de plantear por sí misma la pregunta por el sentido histórico del sistema en su totalidad. Hay suficientes puntos en el pensamiento de Platón y Aristóteles que pueden ser asimilados sin dificultad en la unidad de un pensamiento integrador de ambos; sin embargo, en lo que a la teoría de la causalidad respecta parece plantearse una disyuntiva tan tajante que una filosofía que intentase asimilar ambas actitudes parecería en consecuencia condenada al fracaso. Y esto es lo que parece hacer Sto. Tomás.

Para Aristóteles la causalidad platónica carece de solidez, por cuanto que el dispositivo de su funcionamiento no proporciona ningún elemento que ponga en contacto la generalidad ideal de la especie con la particularidad del efecto que constituyen los entes concretos. Efectivamente, para Platón no queda otro recurso, a la hora de buscar un motor eficaz, que acudir al mito; pero entonces, dice el Estagirita, el sistema trascendental mismo y con él, por supuesto, la participación, son a su vez mitos y metáforas poéticas[54].

El gran descubrimiento de Aristóteles es el compuesto individual concreto. Ciertamente recoge de su maestro lo esencial de la «idea» en su teoría de la forma; no es menos cierto que la materia supone, del mismo modo un concepto originalmente platónico. Pero para Aristóteles, y aquí está la causa fundamental de toda la polémica, ni materia ni forma son realidades, sino principios de realidad. Y lo que no es real no es eficaz; de manera que es a otra realidad, a otro compuesto hilemórfico, a quien es preciso atribuir la eficiencia por la que se engendra una nueva forma en la materia, es decir, un nuevo compuesto real. La forma

[54] Cfr, Aristóteles, *Met.,* XIII, 5; 1079 b 23.

puede ser causa, pero sólo articulada en el /230 proceso eficaz *«secundum quod compositum a composito generatur»*[55]. El devenir se convierte entonces en el proceso clave de causación, por el que lo generado accede al ser tal y como viene determinado por su forma substancial.

Que Sto. Tomás suscribe todas y cada una de estas afirmaciones aristotélicas es un hecho histórico que no precisa documentación. Es decir, también para él la generación es el marco en el que el ente llega a ser tal mediante el devenir que tiene como origen eficiente un compuesto individual. ¿Cómo pues —se puede preguntar— se armoniza esto con el sistema trascendental de la causalidad anteriormente expuesto?, ¿cómo por encima de la causalidad individual se alza Dios como causa universal que actúa sobre su efecto sin necesidad de devenir alguno?

2. Las limitaciones de la causalidad particular según Sto. Tomás

Dejemos de momento el problema de la causalidad en Aristóteles, sobre el que volveremos en su momento. Es evidente en cualquier caso que el Aquinate adscribe al agente particular —al que denominaremos, siguiendo la terminología de Fabro, agente predicamental— determinadas limitaciones que fuerzan a reconocer la limitación a su vez de la causalidad predicamental en cuanto tal. Así, por ejemplo, establece que ningún agente particular puede ser causa de la especie, pues así sería causa de todo lo que en la especie se contiene, y por tanto de sí mismo, lo cual es evidentemente falso. En el más riguroso espíritu aristotélico afirma el Aquinate a continuación: *«hic igitur homo non est causa hominis nisi in quantum est causa quod forma humana fiat in hac materia; patet ergo quod nec hic homo, nec aliquod aliud agens univocum in natura, est causa nisi generationis unius vel illius rei».* Y ahora viene lo sorprendente, en el sentido de no sonar aparentemente (así, como veremos, parece querer interpretar C. Fabro) tan aristotélico: es preciso —continúa Sto. Tomás— poner una causa de tal especie y de todas las especies en general, y esta causa es Dios, hasta el punto de que *«omnes species*

---

[55] Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q 91, a2: «Et ideo oportet quod forma quae est in materia sit causae formae quae est in materia, secundum quod compositum a composito generator».

rerum cessarent, cessante operatione divina»[56]. Naturalmente que, si /321 esto es así respecto de toda especie, con más razón se afirmará de la forma de las formas que es el *esse.* Como efecto universal que es, corresponde a este principio una causa universal que actúe sin necesidad de devenir alguno[57]; luego Dios es causa universal —la denominaremos también, siguiendo igualmente a Fabro, causa trascendental— de todo lo que es, sin necesidad de agente particular, o al menos sin mediación suya. La causalidad predicamental se ve entonces reducida a los límites de la generación y de la corrupción física, al marco del devenir[58], sin que se agote en este orden, ni mucho menos, el contenido de la palabra causación.

---

[56] *CG,* III, 65: «Nullum particulare agens univocum potest esse simpliciter causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae; esset enim causa omnis hominis, et per consequens sui ipsius, quod est impossibile. Est autem causa hic homo huius hominis, per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est individuatione principium. Hic igitur homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hic autem est esse principium generationis huius hominis. Patet ergo quod nec hic homo, nec aliquod aliud agens univocum in natura, est causa nisi generationis huius vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causa agentem: quod ipsius compositio ostendit, et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur. Et eadem ratio est de omnibus alus speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate vel immediate: ostensum enim est quod ipse est prima omnium rerum causa. Oportet ergo quod ipso modo se habet ad species rerum sicut se habet hic generans in natura ad generationem, cuius est per se causa. Generatio autem cessat, cessante operatione generantis. Ergo et omnes species rerum cessarent, cessante operatione divina. Igitur ipse per suam operationem conservat res in esse». Cfr. también, *S. Th.,* I, q 3, a 5, ad 1; CG, II, 21.

[57] Cfr., *CG,* II, 16: «Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri: sunt enim quaedam entium inmobilia, et etiam philosophi tradunt, ut lapies et huiusmodi. Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem entendimus esse Deum. Deus igitur non agit tanto movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praeiacente, agit solum movendo et transmutando: facere enim aliquid ex materia est per motum vel mutationem quamdam».

[58] Cfr. *De Pot.,* q 5, a 1, ad 4: «Huiusmodi inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad esse rerum per se Ioquendo».

3. ¿Un doble orden de causalidades?

El *fieri es «quaedam transmutatio (...), secundum quod materia alternatim diversis formis subiicitur»*[59]; luego toda causa que actúe en este orden ha de ser individual e inserta en la sucesión de hechos y cambios que el devenir significa. Pero, naturalmente, los efectos de esta causa son igualmente particulares: *«est enim omnis motus ex hoc determinatum in illud determinatum, omnisque mutatio motus cuiusdam terminus est».* Ahora bien, puesto que, como se acaba de decir, esta causalidad resulta insuficiente para la consecución de determinados efectos, en concreto para la producción del *esse* como acto existencial de toda realidad, el Aquinate concluye de lo dicho: *«oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fiendi seu originem rerum absque omni mutatione vel motu per influentia essendi»*[60]. Al lado del agente individual, que actúa sobre un efecto individual, será preciso en consecuencia otro que tenga eficacia /232 causal más allá del individuo, *«sicut Sol est causa generabilium et corruptibilium»*[61]*;* y cita aquí, en los tempranos comentarios a las Sentencias, a Avicena, para distinguir un doble Agente: *«quoddam quod est causa fiendi tantum (...) quoddam autem est principium essendi»*[62]*.*

Mas no por la antigüedad de la cita se ha de desconfiar de ella, pues ya se ha visto que en el *De substantiis separatis* se continúa hablando de un *«duplex modus fiendi». En* cualquier caso es sin más evidente que late aquí un problema tomista clásico que va más allá de la disquisición filológica. Efectivamente es cierto que al admitir una causalidad trascendental omnicomprensiva de parte de Dios, Sto. Tomás se acabaría planteando

[59] De substantiis separatis, c. 9, n. 94.

[60] *Ibidem,* n. 95.

[61] *In II Sent.,* d 18, q 2, a 1: «Cum sit duplex agens secundum Avicennam, unum quod habet causalitatem respectu tonus speciei, sicut Sol est causa generabilium et corruptibilium; aliud quod est causa respectu unius individuo tantum, sicut quod hic ignis est causa huius».

[62] *Ibidem,* d 9, q 2, a 2, ad 2: «Avicenna distinguit duplex agens: quoddam quod est causa fiendi tantum, et istud non influit in rem nisi dum "est in fieri; quoddam autem est principium essendi, et hoc agens non cessat ab influendo in causatum suum quandiu habet esse». — Cfr. también, *ibidem,* d 1, q 2, a 1, ad 1.

antes o después un auténtico problema al considerar las relaciones de esta causalidad con el orden físico de la causa particular o predicamental. Es además efectivamente cierto que existe esta duplicidad de acción causal: el problema radica ahora en alcanzar, si es posible, una comprensión unitaria de ambas. Y este problema que late en el fondo del tomismo exige una respuesta que, a partir de la evidencia de lo expuesto, salvaguarde a la vez una comprensión unitaria del origen de lo real como garantía de la unidad misma de lo real que se origina.

4. Platonismo y aristotelismo en el sistema tomista de la causalidad

Una interpretación que encarnada en Fabro, ha tomado recientemente fuerza en la crítica tomista, consiste en atribuir esta duplicidad a una doble influencia en la génesis del sistema. Por un lado los principios platónicos mantendrían su función en lo que a la causalidad trascendental se refiere; al unificarse ésta en la participación del *esse.* Por otro lado, el devenir vendría regulado por la dialéctica hilemórfica —predicamental— del compuesto aristotélico. El sistema del Aquinate en su totalidad habría que entenderlo como la síntesis de ambas inspiraciones, bien que manteniendo con sus características propias esta diferenciación de órdenes causales.

La causalidad aristotélica, tal como la entiende Fabro, es exclusivamente horizontal, al igual que la platónica era exclusivamente vertical[63]. Así, aquélla, en su univocismo hilemórfico —«la causa y el efecto están sobre el mismo /233 plano ontológico con una perfecta identidad de naturaleza»—[64] destruiría por completo la participación, pues «la producción se hace en los límites de la especie y en virtud de la forma, de suerte que el efecto sigue la identidad específica, y no la participación»[65]. (Esta es la causa de que Fabro denomine a este proceso causalidad predicamental).

Es ahora innegable que Sto. Tomás se adhiere a esta concepción aristotélica de la causalidad, en la que el término adecuado

---

[63] Cfr. C. Fabro, Participation et causalité, pp. 335-6.
[64] *Ibidem,* p. 26.
[65] Ibidem,

no es la formalidad ideal, sino el ente completo, de manera que el compuesto engendra lo compuesto[66]. Pero al mismo tiempo el Aquinate admite, en conformidad con la metafísica de la creación, el dominio de la causalidad trascendental, que tiene como objeto, no ya el origen contingente en particular, sino el origen primordial y universal de todas las formas y de todos los actos; y esto —pretende Fabro— «se produce según el plano de la participación platónica»[67]. Y puesto que ambas influencias, al parecer contradictorias, se absorben en un sistema, la conclusión de un orden doble y distinto de la causalidad estaría según él inmediatamente a la mano: «Se tiene la impresión de que en el tomismo la estructura de la causalidad ha sido elaborada sobre dos niveles diversos y antitéticos. En el nivel trascendental se sirve del principio platónico de la participación, en el nivel predicamental acepta totalmente el principio aristotélico de la causalidad»[68].

5. Duplicidad causal y duplicidad del acto

Esta duplicidad causal no sería por otra parte sino el resultado lógico y consecuente de una estructura ontológica que admite en su seno esta duplicidad. El ser —sigue diciendo Fabro— permanece según la inspiración aristotélica en el interior del orden predicamental: es el ser que se dice según las diez categorías y que significa ser en acto según la propia esencia, determinado en cada caso por la forma substancial. Es en este contexto en el que tendría validez la fórmula *«forma dat esse»*[69], que resume

---

[66] *Ibidem,* p. 187: «Il est indéniable, que saint Thomas a adhéré á la conception aristotélicienne de la causalité prédicamentale, qui enseigne que le terme adéquat de la causalité n'est pas la forme, mais l'être complet, de sorte que le composé engendre le composé. Mais en même temps saint Thomas admet, en conformité avec la métaphysique de la création, le domaine de la causalité transcendantale, qui a comme objet, non plus l'origine contingente en particulier, mais l'origine primordiale et universelle de toutes les formes et tous les actes: or ceci se produit selon le plan de la participation platonicienne».

[67] Ibidem.

[68] Ibidem.

[69] Cfr. *ibidem,* pp. 346-347: «'Etre' dans sa signification intensive reste pour Aristote à l'intérieur de l'ordre ontologique et predicamental. C'est être en acte scion la propre essence, qui déterminé par la forme. *Forma dat esse* signifie donc pour Aristote que toute forme détermine tout réel dans son espèce propre (son être), et qu'elle fait par conséquent exister chaque être particulier

el núcleo originario de la /234 metafísica aristotélica y que se asimila en el sistema tomista como punto clave del orden predicamental de la causalidad. Esta fórmula «encuentra su lugar en el ciclo ilimitado de las generaciones y corrupciones, y concentra, unificándola en el acto substancial, la consistencia del ente»[70]. Pero —continúa Fabro— en el desarrollo posterior de la metafísica del Aquinate se observa una modificación de esta doctrina mediante la profundización en la noción de participación. Gracias a esta profundización, el *esse* cómo *actus essendi* adquiere un relieve más intenso, y la forma; declarada como potencia del ser, se ve más rigurosamente limitada a la determinación de la esencia, mientras que la derivación particular del ser como acto participado es referida directamente a Dios[71], distinguiéndose «entre el acto de la constitución real de la esencia, que es la forma, y el acto de ser, que es *é. esse»*[72]. A partir de esta distinción concluye Fabro que la fórmula *forma dat esse* tiene valor en el orden de la esencia predicamental, puesto que esta forma es principio determinador y constitutivo dé la esencia, como acto que es de la materia. Pero en el orden trascendental la forma es pura potencia frente al *esse* que procede de Dios por participación[73]. Es decir, asistimos aquí a una auténtica inversión del valor

---

selon sa nature propre. Saint Thomas souligne fortement cette idée suggérée par le texte de Philosophe (...)»

[70] *Ibidem,* p. 347.

[71] *Cfr. ibidem,* p. 359: «Dans les derniers écrits du Docteur Angélique, on peut observer une modification ultérieure de cette doctrine profonde par une étude plus serrée de la notion de participation, grâce à quoi *l'esse* comme *actus essendi* prend toujours un plus intense relief métaphysique et la forme, même subsistante, est déclarée puissance et en puissance vis-à-vis de *l'esse.* La causalité de la forme semble limitée plus rigoureusement à la détermination formelle de l'essence, alors que la dérivation particulier, de *l'esse* comme acte premier et absolu reçoit ainsi son dernier complément, et l'essence de toutes créature, même de l'esprit le plus parfait, est reléguée à l'état de puissance à son égard».

[72] *Ibidem,* p. 351.

[73] Cfr. *ibidem,* p. 348: «La formule *forma dal esse* a sa valeur dans l'ordre essentiel et l'ordre réel, mais seulement dans le domaine predicamental. C'était impossible pour le trascendental. La forme est le principe déterminatif et donc à vrai dire constitutif de l'essence réelle, parce qu'elle est l'acte de la matière: elle-est le principe réalisateur (l'act) dans l'ordre réel, parce que toutes les activités du concret suivent l'acte premier de la substance qui est la forme. Mais dans l'ordre trascendental la forme n'est pas *Vesse, actu essendi,* qui procède de Dieu par participation».

de los principios[74] que nos obligaría a reconocer dos órdenes radicalmente diversos, y con ellos dos causalidades distintas e independientes: «hay por tanto una distinción bien clara entre dos causalidades del *esse:* la una /235 predicamental, la otra trascendental»[75]. Es decir, la duplicidad causal surgiría como consecuencia de la consideración dinámica de una estructura ontológica que ya en su origen se despliega en dos órdenes diferentes, a saber, el orden de la esencia y el orden de la existencia. En consecuencia, se podría concluir con textos del Santo: *«oportet igitur communem quondam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suo esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere alium rerum originem, secundum quod esse atribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse»*[76].

Lo que Sto. Tomás insinúa aquí resulta definitivamente asentado en otros pensadores como Gilson[77], que refiere la constitución del ente finito a dos actos: la forma como acto de la materia y el *esse* como acto de la esencia. Dos actos distintos que en su heterogeneidad tendrían que ser efectos distintos de dos causalidades *diversas.*

Que el sistema así resultante consigue explicar muchas cosas es indudable, como indudables son su solidez y el apoyo que semejante interpretación puede encontrar en los textos tomistas. Dudoso parece, sin embargo, que semejante desgarramiento interior sea capaz de garantizar la unidad del ente a la vez que pone la causa de la substancia como absolutamente distinta de la causa de su existencia. Se hace preciso intentar otra interpretación de la causalidad que, manteniendo esta doble y distinta responsabilidad en la producción del ente, salvaguarde al mismo

---

[74] Cfr. *ibidem,* p. 357: «Thomas peut donc rapprocher dans l'ordre predicamental forme et *esse* jusqu'à la correspondance immédiate, et par conséquent jusqu'à l'affirmation de la dérivation intrinsèque de *l'esse* de la forme. La situation est renversée dans l'ordre transcendental: *forma et esse* sont dans les créatures comme puissance et acte réellement distincts, et la forme existe grâce à la participation de l'eue qu'elle reçoit en soi. On ne peut donc parler de causalité directe et propre de *l'esse* que par rapport à Dieu, créateur et conservateur du monde».

[75] Ibidem, p. 360.

[76] Sto. Tomás, *De substantiis sep.,* c. 9, n. 94.

[77] Cfr. Gilson, *L'Etre et l'Essence,* pp. 110 ss.

tiempo la unidad de su efecto común, que ha de ser el ente substancial, entendido como subsistencia del *esse* en la significación finita de la esencia. En otras palabras, creo que la dependencia absoluta de la criatura respecto del Creador se puede explicar suficientemente sin necesidad de recurrir a semejantes complicaciones constructivistas, que proceden por otra parte de una sobrevaloración de la influencia platónica, mejor, de una infravaloración del aristotelismo tomista, que resulta difícil de armonizar con los textos. Sobre todo, creo que este constructivismo, y el desdoblamiento de la causalidad en dos niveles distintos, procede de una inadecuada comprensión de la *distinctio realis,* por la que forma y *esse* se entienden como dos actos distintos. Se ha intentado mostrar que ambos principios se integran en la constitución de un acto único en el que surge la substancia, y se intentará mostrar a continuación cómo, en armonía con esta tesis, el origen de la substancia supone la integración de dos acciones distintas en la constitución, sin embargo, de una causalidad integrada de la que surge el ente substancial existente en la unidad sintética de su posición absoluta. /236/237

Capítulo XVI

ESTRUCTURA SUBSTANCIAL DE LA CAUSALIDAD

1. Dependencia de la causalidad predicamental respecto de la trascendental

El primer problema que plantean las consideraciones acerca de la causalidad que se han hecho en el capítulo anterior, consistiría en dilucidar las relaciones entre ambos órdenes causales —predicamental y trascendental—, una vez que los dos coinciden en el efecto común que es el ente individual concreto. Al menos se plantea la cuestión del sentido que pueda corresponder a la acción del agente finito, si ya la causalidad de Dios alcanza por sí misma el objeto que este agente debe efectuar; pues al ser el *esse* el «primer mediador», es decir, aquello que actualiza todo acto[78], Dios es causa de las cosas *«magis intime in eis operans quam aliae causae moventes, quia ipse est dans esse rebus»*[79].

Es indudable que semejante identidad del efecto de la causa predicamental con el de la trascendental (viceversa sería esto evidentemente falso) nos muestra como insostenible una independencia de ambos órdenes; pues es absurdo qué un mismo efecto tenga dos causas autónomas entre sí. Es igualmente manifiesto que Sto. Tomás no ha pretendido nunca esta autonomía. Antes por el contrario, de la misma manera que hace depender el ser creado de su acto creador, entendiéndolo como participación del ser subsistente, del mismo modo, la acción del ente finito guarda una estrecha dependencia respecto de la actividad de Dios. Y no sólo porque la obra de la naturaleza presupone la acción de Dios creador para poder contar con los materiales —materia, *esse,* etc.— sobre los que incide su acción o desde los

---

[78] Cfr. *supra,* capítulo V y VI.
[79] Sto. Tomás, *In II Sent.,* d 1, q 1, a 4.

que ésta es posible[80], sino porque /238 el *esse,* que es el acto de la operación natural, es ya efecto inmediato del ente primero, de forma que *«cessante influentia divina, omnis operatio cessaret».* Luego, concluye el Aquinate, *«omnis rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam»*[81]; puesto que la virtud en la que el agente opera proviene de Dios como del principio actual de toda perfección[82]. Y como la causa de una acción compete en mayor medida a aquél por cuya virtud se obra que a aquél que en concreto realiza la acción, Dios es causa en mayor grado que la causa segunda agente[83]. Se puede ahora hablar de una doble causalidad trascendental, según consideremos la acción inmediata de

---

[80] Cfr. *CG.,* Ill, 65: «Opus naturae præsupponit opus Dei creantis: nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservatum in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalis non conservantur in esse nisi virtute Dei».

[81] *CG,* III, 67: «Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente; sicut manifestatio colorum non potest esse cessante actione solis quae aërem illustrat. Unde non est dubium quin Sol sit'causa manifestationum colorum. Et similiter patet de motu violento qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt esse in eis causat, res in esse conservans, ita non solum cum primo res conditae sunt eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influentia divina omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam».

[82] Cfr. *ibidem:* «Omnis autem virtus cuiuscumque agentis est a Deo, sicut a primo principio omnis perfectionis. Ergo, cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cuiuslibet operationis causa sit Deus».

[83] Cfr. *ibidem:* «In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium; et in' rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur, secundum imperium supremi architectonis. i In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa, ut in primo ostensum est. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causam autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit: sicut principale agens magis quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actiones quam etiam secundae causae agentes». —También *De substantiis separatis,* c. 14: «Primum movens inmobile, quod Deus est omnium motionum principium est, sicut et primum ens omnis esse principium. In causis autem per se ordinatis tanto aliquid magis est causa, quanto in ordinem causarum prior est, cum ipsa aliis conferat quod causa sint. Deus igitur secundum hoc omnium motionum vehementius causa est quam etiam singulares causae moventes».

Dios sobre el efecto, o sobre la causa misma que resulta subordinada a su acción. Tomemos, por ejemplo, una acción cualquiera, como puede ser la producción de un objeto artificial: Sócrates fabrica una mesa. Según lo dicho hasta ahora, cabe en esta producción considerar una triple causalidad. La más evidente, en primer lugar, es la del agente particular Sócrates. Sin embargo, Sócrates es un agente insuficiente para la producción del acto último de la mesa —*esse*—, que resulta ser un presupuesto de su acción. Ahora bien, la mesa consiste precisamente en esa actualidad, que ha de ser por tanto eficiencia inmediata de un agente propio, el cual aparece así como otra causa, más radical aún en cuanto que absoluta: esta causa es Dios. Y si volvemos ahora a Sócrates, encontramos que produce la mesa en virtud de una operación por cuyo acto *(esse)* es también operada por Dios, como era el caso en el *esse* de la mesa. Este acto en cuya virtud opera Sócrates resulta ser el principio de la acción productora de la mesa. La causa de dicho acto deviene, con la misma inmediatez de esta causalidad, /239 causa otra vez de la operación en la que surge la mesa, y causa en consecuencia de la misma mesa producida por Sócrates; y esto con más fuerza que Sócrates mismo, que no es sino portador de la energía actual de la que Dios es responsable inmediato. Nos encontramos así frente a la tercera causa que incide en el proceso.

Resumiendo: tenemos un efecto único, la mesa; un único proceso en el que esta mesa surge; pero al parecer tres causas, eficaces las tres de un mismo efecto, con la peculiaridad además de que la causa primera (que es una: Dios) es causa dos veces (una vez directamente y otra vez en Sócrates) de un mismo efecto que es la mesa. Y se dice del mismo efecto, y aquí está la clave de toda la dificultad, porque la mesa es una substancia unitaria en la que no cabe admitir la mera superposición de dos o tres efectos diferentes, desde los que sería imposible reconstruir esta unidad.

Ahora hay que aclarar en qué relación se encuentran: a) la acción de Dios sobre la mesa y la acción de Sócrates sobre la misma; b) la acción de Dios sobre Sócrates y la acción de Sócrates sobre la mesa; y c) la acción de Dios sobre Sócrates y la acción de Dios sobre la mesa. Sería evidentemente absurdo, en primer lugar, que se pudiese distinguir como acciones absolutamente distintas la de Dios sobre Sócrates y la de Dios sobre la mesa, si

ambas tienen al final el mismo efecto, que es precisamente esta mesa. Mas, si ambas acciones divinas pueden ser de alguna forma unificadas, puesto que la acción de Dios sobre Sócrates absorbe la de Sócrates sobre la mesa, se encontrará al final que la causalidad eficaz del agente finito Sócrates se integra con la del agente trascendental en el marco de una *«virtus»* unitaria, que es trascendental y predicamental a la vez. Es preciso insistir, una vez más, en que nos va en este intento el que la substancia pueda ser a su vez una posición unitaria de realidad. Quizás el ejemplo puesto, aunque ágil, no basta para mostrar el problema con todos sus matices, en la medida en que la generación de la mesa no es absoluta, sino que presupone como artificial un material ya subsistente; pero veamos ahora un ser vivo considerado en la perspectiva de su generación: si lo que Sócrates es, lo es por sus padres por un lado, y por Dios por otro, y ahora ambos efectos son distintos, Sócrates es uno por generación, y otro por creación: la substancia resulta triturada en esta dislocación. Ciertamente que la acción generadora de sus padres no basta para la producción de la existencia de Sócrates; pero al ver que esta acción se absorbe en la virtud infinita de Dios, virtud que es además causa inmediata de Sócrates mismo, renace la esperanza de integrar ambas acciones de modo que se garantice la unidad del efecto.

2. Trascendentalidad y predicamentalidad de la causación

El primer paso que se hace preciso para alcanzar esta comprensión sintética de la causalidad, consiste en evitar partir de una falsa comprensión del pro- 240 ceso predicamental, que surgiría en el momento en que se viese en él únicamente la producción de un concreto A por otro B. Es necesario recordar que la causalidad predicamental, tanto en su original consideración aristotélica como en la reelaboración tomista, tiene por centro de gravedad la realidad del compuesto, donde lo que hay que resaltar es precisamente este carácter de compuesto que afecta al ente particular finito. Ahora bien, el hecho de la composición apunta, más allá de la particularidad misma, hacia los principios qué la constituyen y qué son para Aristóteles el presupuesto último a partir del cual es preciso comprender el ser y la acción de

tal compuesto[84]. Dada, sin embargo, esta referencia más allá de su situación particular, lo que interesa en cuanto al origen de un ente se refiere, no son estos principios generales, que son en sí mismos inactivos e impasibles, sino aquello de donde procede el comienzo del movimiento[85]. No se niega, por tanto, que los principios formales, y en concreto las especies, sean causa del ser y del devenir; lo que quiere el Estagirita dejar sentado es que esta causalidad no, explica dinámicamente el origen del nuevo ser. Por eso, «aunque existan tales especies, nada llega a ser si no hay una causa eficiente»[86]. Y de aquí su. crítica radical del platonismo, que pretendía explicar por ellas este origen: no se ve cómo una idea puede por sí misma producir una realidad particular; y afirmar que son paradigmas, y que de ellas participan estas cosas, son palabras vacías y metáforas poéticas, pues —se pregunta en conclusión Aristóteles— «¿cuál es el agente que actúa mirando a las ideas?»[87]x. Este es el sentido que tiene en el aristotelismo la causación predicamental: proporcionar el motor que efectúa en la materia una determinada formalidad, o, lo que es lo mismo, combinar en un proceso particular, que desemboca en un resultado igualmente particular, la virtud —causalidad, pues, bien que no eficacia— de principios generales que confor-

---

[84] Por eso los principios no entran en el proceso en el que surge el compuesto siendo como límites externos cuya función consiste en dar razón de lo que surge: «A continuación diremos que no se generan ni la materia ni la especie; me refiero a la materia ya la[1] especie últimas. Pues todo lo que cambia es algo y es cambiado por algo y hacia algo. Aquello por lo que cambia es el primer motor; lo que cambia es la materia, y aquello hacia lo que cambia, la especie. Pues bien, se procederá al infinito, si no sólo se hace, redondo el bronce, sino que también se hace la redondez o el bronce, por consiguiente' es, necesario detenerse» (Aristóteles, *Metafísica,* XII, 2; 106? b 35).

[85] Cfr. Aristóteles, *Met.,* I, 3, 984 a 20: «Pues, si es indudable que toda generación y corrupción proceden de uno o de varios principios, ¿por qué sucede esto y cuál es la causa? Ciertamente, el sujeto no se hace cambiar a sí mismo. Por ejemplo, no la madera ni el bronce son causa de que cambie una y otro; ni la madera hace la cama, ni el bronce la estatua, sino que es otra la causa del cambio. Investigar esto es buscar el otro principio, como diríamos nosotros, de donde procede el comienzo del movimiento».

[86] *Met.,* XIII, 5, 1080 a 2: «En el *Fedón* se dice que las Especies son causas tanto del ser como del devenir. Sin embargo, aunque existan las Especies, nada llega a ser si no hay una causa eficiente». Cfr. también *ibid.* I, 9, 991 b 3.

[87] *Ibidem,* I, 9, 991 a 17 ss; cfr. *ibidem,* XIII, 5, 1079 b 23 ss.

man el efecto que surge de tal proceso. Buscando un símil químico se podría comparar la acción del agente con un catalizador que, sin entrar a /241 formar parte él mismo del nuevo compuesto, es responsable sin embargo de la reacción de los elementos que lo constituyen. A la forma entonces compete ser causa *«in perficiendo iilud in quo est, et quiesciendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi nisi mediante virtute»*[88].

En esta causalidad queda abierta una salida al dominio trascendental, por cuanto que el proceso particular en el que surge el ente concreto tiene por función ser tan sólo el motor que pone en marcha la acción —esta vez trascendental que la nueva forma educida de la potencia material realiza sobre el compuesto, haciendo participar a éste de la riqueza ideal a la que tal formalidad se refiere.

No se puede decir, sin embargo, que esta acción predicamental sea simple ocasión por la que se desplegaría una causalidad trascendental cuya función habría que considerar como absolutamente independiente de aquélla. La forma que surge en el nuevo compuesto deviene causa sólo en el acto que recibe del agente particular al ser educida de la potencia material[89]; luego existe una cierta dependencia de la acción formal respecto de la eficacia del agente, no en cuanto a su eficacia propia en tanto forma, sino por cuanto el agente es responsable de la inserción actual de tal formalidad en el compuesto, siendo con ello responsable de la substancialización de la citada formalidad. La causalidad trascendental de los principios generales depende, pues, del agente particular en cuanto a su substancialización y particularización[90].

---

[88] Sto. Tomás, *De Ver,* q 2, a 14.

[89] Cfr., *De Pot,* q 3, a 4, ad 7: «Forma considerari potest duplicíter: uno modo secundum quod est in potentia, et sic a Deo in materia concreatur nulla disponentis natura actione interveniente. Alio modo secundum quod est in acto: et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale».

[90] Cfr. Aristóteles, *Met., VU,* 8, 1033 b 26: «Está claro (...), que la Causa de las Especies, suponiendo que haya algunas aparte de los singulares, no sirve de nada en orden a las generaciones y a las substancias, y no habrá causa de estas cosas, substancias en sí mismas». — Lo que el Estagirita pretende en esta crítica tan radical no es tanto anular la función causal de la formalidad como poner de manifiesto la ineficacia que por sí misma le correspondería en cuanto tal formalidad abstracta. Su capacidad de llegar a ser causa depende entonces de su integración en un proceso concreto de generación, que no puede ser

Conceder esto en el marco de la metafísica aristotélica es, en cualquier caso, una gran concesión. Ha de tenerse en cuenta que en este contexto la substancia es la realidad misma, de modo que su causa en cuanto tal substancia lo es a la vez de su realidad y de la *realización,* por tanto, de la formalidad trascendental; pues *«illa tantum per se fiunt, quae per formas habent esse* —esto es, las substancias—; *formae autem incipiunt esse, eo modo quo sunt in illis factis, quae per formas esse habent»*[91]*.* Lo real, pues, son las substancias concretas, producidas por substancias concretas en un devenir /242 igualmente particular y concreto[92]. Con lo cual se ha de concluir que en la medida en que la causa trascendental se sitúa a nivel de la substancia sólo en un proceso concreto de causación, en esa misma medida precisa de este proceso en cuanto a la eficacia de su misma acción causal; de modo que efectivamente sólo en tal proceso deviene causa.

Pasemos ahora a contemplar el problema desde el punto de vista del agente mismo, para considerar que su acción es fundamentalmente un acto unitario por el que se produce el efecto deseado, es decir, actualización de una formalidad en tal materia, y esto, hay que repetir, en virtud de la acción misma del agente. Si esto es así, tampoco se puede considerar la eficacia predicamental de dicho agente como aislada de la acción trascendental de la forma, que opera evidentemente en su misma acción eficaz. En consecuencia, *«in quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit et virtutem in qua agit, sicut ignis calefacit per calorem»*[93]*.* Esto significa que para la consecución de su efecto el agente precisa absorber en el proceso

---

movido por ella y que impone la dependencia de toda cualidad respecto del compuesto eficiente concreto, que se convierte en este sentido en el motor y origen de toda causación.

[91] Sto. Tomás, *In VII Met.,* lect. 7, n. 1419.

[92] , Cfr. Aristóteles, *Met.,* VII, 9, 1034 b 10 ss: «Pues que se genera como la esfera de bronce, pero no una esfera ni bronce (...), y del mismo modo también en la quididad o en la actualidad o en la cantidad, o en las demás categorías igualmente; pues no se genera la cualidad, sino la madera o el animal con tal cualidad. Pero es propio de la substancia, según se deduce de lo expuesto, que necesariamente preexista en entelequia otra substancia que la produzca, por ejemplo un animal, si se genera un animal. En cambio, la cualidad y la cantidad no es necesario que preexistan más que en potencia».

[93] Sto. Tomás, *CG,* III, 70.

particular de su acción la acción de la forma que ha de educir en el efecto; y ésta es una acción trascendental.

Se asiste con ello a la síntesis de ambos órdenes de causalidad en la unidad de acción de la substancia[94]; síntesis por la que podemos decir que las formas integradas en el compuesto dan a éste la capacidad de operar según una virtud que supera su individualidad haciendo de su acción elemento de un sistema de participación[95]. A la vez, las formas encuentran en el agente individual el cauce real —sólo es real la substancia individual— en el que pueden desplegar su acción trascendental[96]. /243

En esta dialéctica compleja de la causalidad el individuo ve su acción limitada a la aplicación de una naturaleza ideal que le supera[97], pero que supera a la vez todos los hechos individuales en los que tal naturaleza se comunica, de modo que sería causa de todos sin ser en concreto, en «este» ente concreto, causa de nin-

---

[94] Cfr., *De Pot.,* q 9, a 1, ad 3.

[95] Cfr., *De substantiis separatis,* c 10, n. 105: «Alicuius naturae vel formae duplex causa invenitur: una quidem quae est per se et simpliciter causa talis naturae vel formae; alia vero quae est causa huius naturae vel formae in hoc; cuius quidem distinctionis necessitas apparet, si quis causas consideret eorum quae generantur. Cum enim equus generatur, equus generans est quidem causa quod natura equi in hoc esse incipiat, non tamen est per se causa naturae equinae. Quod enim est per se alicuius causae naturae secundum speciem, oportet quod sit causa eius in omnibus habentibus illam speciem. Cum igitur equus generans habeat eamdem naturam secundum speciem, oporteret quod esset sui ipsius causa; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod oportet super omnes participantes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciem: quia quidem causam platonici posuerunt speciem separatam a materia, ad modum quo omnium artificialium principium est forma artis. non in materia existens».

[96] Cfr., *De unitate intellectus contra Averroistas,* c 1, n 37: «Unumquodque operatur in quantum est ens, eo. igitur modo unicuique competit operari quo sibi competit esse. Formae igitur quae nullam operationem habent sine communicatione suae materia se, ipsae non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde huiusmodi formae ipsae quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit, sed calidum, ita etiam calor non est proprie per se loquendo, sed calidum». Cfr. también, *Quodl.,* X, 6; *CG,* II, 50.

[97] Cfr., *S. Th.,* I, q 46, a 1, ad 6: «Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esse causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato».

guno. Pero, al mismo tiempo, no es propio que todo lo que recibe la participación de tal naturaleza la reciba directamente de aquel principio que es ésta por esencia: *«sed inmediata quidem ab alio quod habet similem formam, simile modo scilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formae separatae (...) Sic enim agens similem sibi effectum producit»*[98]. Es decir, conviene que esta virtud sea causa de «este» efecto concreto por la acción de «este» agente concreto[99]. Sólo así se establece propiamente la causalidad en el orden real, en el orden de la substancia.

Queda resuelto con esta síntesis el problema, pues, que planteaba una doble causalidad. De ninguna manera se puede hablar de dos actos causales independientes, sino de una duplicidad de acciones que se integran en un proceso causal unitario y complejo a la vez, del que surge la substancia como único efecto de una doble causa.

La cuestión que se plantea ahora es si este esquema, que resulta correcto aplicar a la trascendentalidad (respecto del hecho particular) de la causa formal, puede ser también aplicado a la consideración del efecto absolutamente trascendental que es el *esse.* Hasta que se resuelva esta cuestión el problema de la unidad de la causalidad, y con él el de la unidad de la substancia, permanece abierto.

3. La causa particular como «causa essendi»

Por un lado, es preciso sentar desde el primer momento lo que ya se ha ganado basta ahora en el capítulo anterior: Dios es la causa propia, inmediata y única del *esse* considerado en absoluto, en tanto que lo efectúa en todo ente /244 sin presupuesto alguno y sin mediación de movimiento en el acto de la creación.

---

[98] *CG,* III, 69.

[99] Cfr. *S. Th.,* I, q 115, a 1: «Sic ergo ex hoc quod aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subiectam, habet quod sit agens indeterminatum et universale; ex hoc vero quod est determinata ad hanc materiam, habet quod sit agens contractum et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut platonici posuerunt, esset aliquomodo causa omnis ignitionis. Sed haec forma ignis quae est in hac materia corporali, est causa huius ignitionis quae est ab hoc corpore in hoc corpus. Unde et talis actio fit per contactum duorum corporum».

Ahora bien, este *esse,* así entendido «en absoluto», no es propiamente *in rerum natura:* lo que existe son las cosas particulares, los entes, que no solamente son, sino que son esto y lo otro, es decir, son con un ser determinado y limitado por su forma a la significación de una determinada especie. Si se toma ahora uno de estos entes, se ha de considerar que las circunstancias que lo determinan a su particularidad son efecto propio de causas igualmente particulares. Sócrates es efecto de Dios en cuanto ente, pero es efecto de sus padres en cuanto que es este ente, esto es, en cuanto hombre, en cuánto ateniense, etc.; Platón es filósofo en cuanto efecto de Sócrates, y así sucesivamente. Al menos, pues, como causa instrumental; el concurso de la causa segunda a la conformación del *ente* —no del *esse*— es un punto de partida indiscutible para una investigación sobre el origen causal de tal ente.

El punto fundamental a considerar es ahora la unidad de lo real en cuestión; y nos remitimos con esto a los resultados obtenidos en esta investigación a lo largo de los capítulos anteriores: Sócrates no es ente, más hombre, más ateniense (...); ni siquiera una forma particular de ser-ente en tanto que forma; es su misma existencia lo que constituye su realidad: existencia absoluta, limitada a una determinada complexión de significaciones bajó la que reconocemos este ente concreto al que llamamos Sócrates. Trasladando esto al ámbito de la causalidad, podemos concluir también negativamente que en ningún caso se puede entender la citada substancia —pues se trata aquí de la substancia— como causada por distintas causas, en cuanto que éstas produjeran distintos efectos. Según este esquema Dios sería causa del ente-Sócrates, y sus padres del hombre-Sócrates. Mas, como se ha dicho, esto es imposible, por ser la humanidad de Sócrates algo que afecta al ser; o, lo que es lo mismo, la causa de la humanidad de Sócrates es causa de su ser en tanto que lo modula según una determinada particularidad; es causa de ser esto o aquello: de *ser,* en definitiva, Sócrates.

Ciertamente no se trata aquí de la producción absoluta de un ser que de alguna forma es presupuesto de su propia modulación; pero interesa recalcar que las causas segundas no sólo son causa de una determinación que el *actus essendi* se limitase a poner *extra causas,* sino que inciden propiamente sobre el *actus essendi* mismo en lo que respecta a su inserción modal en el ente

finito. Por tanto, *«ipsum esse creatum, quod est proprius effectus respondens primo agenti, causatur ex aliis principiis, quanvis esse primum causam sit primum principium»*[100].

Se ha de concluir, pues, concediendo una eficacia real de la causa particular sobre el ser; no como causa absoluta del principio *esse,* pero sí como causa absoluta del ente en su determinación, es decir como *causa essendi* (si bien /245 segunda, o *per accidens,* como dice Sto. Tomás) en el efecto particular[101], no sólo en cuanto a su modo, sino por éste también en cuanto a su posición ontológica como tal ente.

4. Integración formal de la causalidad del «esse»

El segundo punto a considerar, una vez que se ha señalado la unidad del ente y su significación, es ahora la formalización del *actus essendi* mismo, que nos obliga a considerar, no sólo la unidad del efecto común, sino la integración misma de su causación.

A partir de lo que se ha dicho hasta ahora podría razonarse de la siguiente forma: el efecto a considerar es efectivamente unitario, a saber, el ente en su determinación específica; la causa particular es también causa real de ser en lo que a esta determinación se refiere; queda sin embargo abierta la posibilidad de una doble causalidad, montada sobre una duplicidad de acciones independientes, cuyo contacto se produciría tan sólo en la común incidencia —absoluta en un caso, *secundum quid* en otro— sobre este ente que es efecto de ambas, de manera que; se pudiera seguir manteniendo la tesis de una doble y absolutamente independiente acción causal.

Aquí es donde aparece la consideración de la substancialidad del *esse* como un punto clave. Nos muestra esta doctrina que este principio no existe sino como acto de la substancia, es decir, no existe en absoluto, sino que es más bien la substancia la que existe por él. Esta substancia, a su vez, no es sino esta existencia actual, formalizada y particularizada en determinado ente concreto. Se concluyó que el ser se hace otro, se «enajena», en la

---

[100] *De Pot,* q 7, a 2, ad 10.

[101] *CG,* II, 21: «Hoc autem est primum ens solum quod est causa entis in quantum huiusmodi; alia vero sunt causa essendi per accidens, et huius esse per se».

substancia finita, precisamente a través de la mediación de la forma que resulta ser efecto del agente particular. Ahora es preciso dejar claro que, cuando hablamos de la causalidad del *esse,* nos interesa la causalidad de la existencia, que, valga la redundancia, existe aquí y ahora en este ente concreto; y puesto que en la emergencia de tal efecto se hace preciso contar con la mediación de la forma, es evidente que el agente que causa esta forma interviene también en la acción de la causa propia del *esse, en* la constitución misma del efecto, sin dejarse relegar a un orden causal autónomo y de segundo orden, sobreañadido.

Efectivamente, la causa agente particular no sólo es causa de la disposición material, sino también de las formas substanciales[102]. En consecuencia *«esse* /246 *res factae dependet a causa efficiente secundum quod dependet a ipsa forma rei factae»*[103]. Pero aún se puede decir más, pues la forma es, el mediador por el que el ente recibe el *esse* substancial[104]; ahora, conceder esto significa conceder un punto en el que la acción absoluta de Dios conecta con la causa particular antes de que cada una haya alcanzado su efecto, que será común sólo en razón de esta previa integración. Este punto de contacto es precisamente la forma; y en tanto que esta forma tiene por función ser el modo finito de ser en absoluto, se puede concluir que el *esse «est per creationem mediante aliqua causa formali»*[105], de manera que esta forma resulta principio del ser puesto como finito[106]. Conclusión final, por tanto: en la misma medida en que la forma, como un cierto límite suyo, es principio del ser es causa del mismo el agente particular[107]. Basta recordar ahora la función clave de la

---

[102] Cfr., *De Pot.,* q 5, a 1, ad 5: «Si ponamus formas substantiales educi de potentia materiae secundum sententiam Aristotelis, agenda naturalia non solum erunt causa dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialum; quantum ad hoc dumtaxat quod educuntur in actum, et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute».

[103] *Ibidem,* in corpus.

[104] Cfr., S. *Tb.,* I, q 77, a 1 ad 3: «Actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter».

[105] *De Ver.,* q 27, a 1, ad 3.

[106] *De Ver.,* q 27, a 1, ad 3: «Forma enim naturalis principium est essendi naturalis».

[107] Cfr., *De Anima,* a 6, ad 9.

forma respecto de la constitución del ser substancial (*forma dat esse),* y se comprende la importancia capital de la integración que se defiende en esta tesis del orden trascendental en el proceso causal particular.

Digamos que el resultado de esto no atenta contra el origen divino de la causalidad del ser, ya que en cualquier caso su distinción respecto del ser en absoluto considerado, deja siempre claro que la forma *«non potest esse principium essendi nisi aliquo priori principio praesupposito»*[108]. Al contrario, lo que se deduce de aquí es más bien una elevación de la causalidad formal hacia el orden propio de la causalidad primera[109], pero esto manteniendo a la vez la conexión con la causa predicamental; de manera que esta misma se ve elevada, con la forma que es su objeto propio, a la esfera de acción del primer principio trascendental.

Volvamos ahora a la consideración del agente particular, cuya misión es /247 educir de la materia la forma del compuesto. Esta acción resulta a su vez imposible en un contexto exclusivamente predicamental, pues la forma tiene por única misión proporcionar el modo según el cual el *actus essendi* se vuelca sobre la infinita potencia material. Sin el presupuesto del *esse* la causa del movimiento resulta inoperante. Se ha visto además que la forma, que por ser principio del compuesto es en éste efecto del agente finito, es también medio entre el agente trascendental y su efecto, en la medida, y sólo en ella, en que este efecto es finito; luego se ha de concluir que ambos agentes suponen en su

---

[108] *De Pot.,* q 5, a 1,' ad 18. Cfr. también *S. Th.,* I, q 3, a 4: «Quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae (...) vel ab aliquo exteriori (...) Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum *tantum* ex principiis essentialibus rei; quia nulla, res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua habeat esse causatum». — Una y otra vez se repiten en estos textos la formulación negativa: *«Impossibile est quod, esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus».* Esta formulación contiene, sin embargo, la afirmación de tal causalidad esencial, aminorada, ciertamente, por la referencia a la acción del primer agente, pero causalidad real desde cualquier punto de vista, en la medida en que se engarza con tal acción.

[109] Cfr., *CG,* II, 43: «Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primae causae ut proprius effectus. Esse autem est per formam et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primae causae attribuenda».

acción el efecto propio del otro[110], de manera que en ese intercambio se integran sus acciones en la unidad de una causación que es en cierta forma común.

5. Valor ontológico del devenir

Si pasamos ahora desde la causa al proceso de causación que es el devenir, se pueden establecer ahí conclusiones paralelas. Ya Aristóteles consideraba la generación como el comenzar a ser una cosa, de forma que su término final es el ente tal y como viene determinado en la realidad[111]. Esta misma situación del devenir en el contexto de la existencia es lo que hace decir al Aquinate que la generación es *«vía in esse»* y la corrupción *«vía in non esse»*[112].

Sto. Tomás vuelve desde aquí a considerar el problema de la mediación formal, afirmando que «non generationis terminus est forma (...) nisi quia forma facti esse; dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet»[113], pues en toda acción el existir en acto es el fin principal y último de la generación[114]. Ya se puede entonces limitar esta afirmación todo lo que se quiera[115] que el devenir queda definitivamente ligado al acto absoluto de posición del ser, pues no alcanza su fin sino en esta posición. Limitar en el

---

110 Cfr., *CG,* III, 69: «Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est; ita nec forma proprie fit. sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma».— En esta fórmula se contiene quizá indirectamente lo que se está intentando decir. La atribución del *esse* se cumple en el mismo momento en que el compuesto es educido en acto. Y puesto que esta educción es aquí y ahora obra del agente particular, se concluye que existe respecto de éste una dependencia de la causalidad del ser en cuanto al aquí y al ahora. Por lo mismo, no hay acto sin *esse,* luego la acción de tal agente sólo alcanza su efecto por la acción de Dios según la cual el compuesto recibe el ser por la forma, cumpliéndose así la educción del acto que le corresponde como premio a la causa particular.

111 Cfr. Aristóteles, *Física,* VIII, 3; 254 a 10 ss.

112 Sto. Tomás, *CG,* I, 26.

113 Ibidem.

114 Cfr., *CG,* III, 26.

115 Cfr., *CG,* III, 65.

devenir concreto la esfera de acción de los principios /248 causales a la «dispositio ad esse»[116] no significa ya excluirlos de la causación que de la existencia emerge, sino señalar los límites de su función en esta causalidad. Lo que permanece definitivamente asentado es el valor absoluto de esta función y el de la generación substancial en la que el agente finito participa[117]; y esto desde el momento en que tal generación es en concreto el origen de la forma por la que la actualidad del esse se modula finitamente en este ente concreto. En consecuencia, la generación de la substancia por las causas segundas no presupone cómo efecto previo de la causa primera la preexistencia de algo así como «lo ente», sino solamente la concreción de esta causa primera en orden al efecto común de ambas, que es el ente absoluto y concreto. Así pues, en esta cooperación es donde surge absolutamente el ser substancial: efecto unitario de una causalidad que, por más que compleja, se integra como acción igualmente unitaria en la producción de la existencia substancial.

6. Trascendentalidad y predicamentalidad de la causación del ser

Lo dicho hasta ahora permite sentar algunas conclusiones que dan respuesta a la cuestión que se planteaba al comienzo del capítulo, o sea, a la cuestión de las relaciones entre la causalidad predicamental del ente finito y la trascendental de Dios sobre el *esse,* acciones al parecer diversas y que sin embargo coinciden en un efecto común.

La autonomía mutuamente excluyente de estos dos supuestos órdenes causales no es ni de lejos sostenible. En primer lugar esta separación no se sostiene en lo que respecta a la causa trascendental. Dios es causa del *esse* en absoluto. Y esta acción es ciertamente exclusiva suya. Pero es también causa del *esse* finito y coartado a la significación de una forma cuya educción de la

---

[116] Cfr.; *De Pot.,* q 3, a 9, ad 10: «Pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus: esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante, et separatim animae a creante; sed quia creans dat esse anima'in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit particiceps per animam sibi unitam».

[117] Cfr. Aristóteles, *Física,* V, 1; 225 a 12. Cfr. también, *ibidem,* I, 7; 190 a 31 ss.

potencia material es efecto, propio de la acción de agentes, particulares. Esto no sólo significa la cooperación de tales causas, sino una auténtica modulación e irrupción predicamental de la causalidad divina por la que ésta alcanza efectos particulares y singulares, al ritmo de los procesos físicos del devenir. En esté adaptarse al modo de ser del ente finito[118], la acción de la causa primera se engarza pues, por así decir, con la acción propia de estos agentes particulares, que actúan a la postre como *«particulantes et determinantes actionem primi agentis»*[119].

/249 Se puede establecer así un perfecto paralelismo entre la función de la forma respecto del *esse y* la de la causa segunda respecto de la primera. Al igual que el *esse* deviene finito al ser recibido en los límites de la forma substancial, del mismo modo la acción divina se concentra en la producción del ser substancial al «recogerse» (recoger-«se»; es ella la que se recoge a sí misma; no es recogida) en los límites particulares de un proceso de causación; de manera que podemos concluir que el devenir es, en efecto, el modo en el que dicha acción trascendental se determina (a sí misma).

Si la integración es clara en este caso, la dependencia inversa (la única dependencia), es decir, la de la causa particular respecto de la primera causa, es con mayor razón evidente: la forma que aquélla efectúa no es real sino como modo de un *actus essendi* que ella misma no puede causar. Su efecto propio consiste en la especificación del ser, añadiendo a éste determinado modo formal. Este ser es, por tanto, condición de realidad de tal efecto, por lo que la virtud que lo causa es también causa de la causa de su determinación. Así, incluso para alcanzar su efecto propio precisa la causa segunda de la acción —que no efecto— previa del primer ente[120]. Y no sólo como acción que pone un efecto sobre el que incide su causalidad propia como causa segunda,

---

[118] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q 8, a 1: «Quandiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, *secundum modum quo esse habet»* (el subrayado es mío).

[119] *Ib., CG,* III, 66. Por supuesto que el término «determinante» ha de ser cuidadosamente matizado en el sentido de «modular», es decir, Dios actúa «en concreto» en los entes «concretos» a través de la acción de éstos. Esta acción es determinante sólo en tanto que la acción del primer ente «se» determina en la del agente segundo.

[120] Cfr.; *De Pot.,* a 1, a 1.

sino también como causa de su misma causalidad en tanto que es real. En efecto, si se considera la causa particular desconectada de la causalidad primera, nos encontramos entonces ante la misma situación que se producía en el caso de un compuesto materio-formal —que sería precisamente el efecto de tal causa— previo a su actualización por el *esse.* Se trataría en este caso de una mera composición posible: posible en cuanto compuesto, y posible también en cuanto a la composición misma, que sería la mera posibilidad de tal composición. De igual modo, una causalidad puramente predicamental carecería de realidad: sería una producción de lo posible en una acción que permanecería ella misma ineficaz, como mera posibilidad. Para que esta causa predicamental alcance el orden real, para que sea realmente causa y produzca actualmente su efecto, se precisa sobre ella la acción de Dios *«in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse»*[121]. Dios actúa así *«sicut me-* /250 *dium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu»*[122]. Por tanto, no solamente es causa del efecto absoluto *esse* que el efecto particular supone, sino que es también por esto mismo causa de la causa y de la causalidad en cuanto tal. Como dice Fabro, en el proceso particular en sí mismo considerado se manifiesta en primer término «la potencialidad radical de esta causa, y la potencialidad de su causalidad, y por último la potencialidad de su efecto. Todas estas potencialidades son colmadas

[121] *De Pot.,* q 3, a 7: «Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est. Sciendum namque est, quod actionis alicuius rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in *IV Physic,* quod generans movet grave et leve, in quantum dat virtutem per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae, non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dîcî Deus causa actionis in quantum causat et conservat virtutem naturalem in esse».

[122] *In II Sent.,* d 1, q 1, a 4: «Operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei, quam operatio causarum secundarum; et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturae non excludit quin Deus inmediate in rebus omnibus operatur, in quantum virtus sua est' sicut medium coniungens virtutem cuiuslibet causae secundae cum suo effectu».

o movidas hacia el acto y mantenidas en acto por la causa primera»[123].

Todo esto nos lleva a concluir que la causalidad del agente particular es solamente real, y por tanto solamente tal causalidad, *«in quantum agit in virtute primi agenti»,* de quien depende el *esse* en el que y en virtud del que toda causa puede operar[124]. Dicho de otra manera: la consistencia de la causa particular tiene su origen en ser la particularización de la acción trascendental del primer principio, del mismo modo como la realidad y consistencia de la cualidad formal radicaba en su función de modular la actualidad absoluta del *esse.*

Es el momento de insistir ahora en lo que se ha dicho ya acerca de la valoración de esta integración causal. La doble y mutua influencia de ambos órdenes en ningún momento puede ser interpretada como desvalorización de la causalidad predicamental, sino que ha de entenderse como asimilación del proceso particular en el orden de la causa primera. En esta asimilación el devenir adquiere un carácter trascendental que permite atribuir a la acción finita de la causa segunda un valor absoluto, esto es, la capacidad de engendrar absolutamente el ente que es la substancia; donde este calificativo —absoluto— ha de entenderse no en el sentido de que la substancia finita sea causa del ser en absoluto —esto lo es sólo Dios—, pero sí es de tal forma causa, que produce no sólo la formalidad en la que la substancia se constituye, sino también la posición de ésta como real y, por tanto, el ser actual por el que esta substancia existe.

---

[123] C. Fabro, *Participation'et causalité,* p. 503. Así puede afirmar definitivamente Sto. Tomás: «Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxeri his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante inmediate operatur, non exclusa operatione voluntatis et naturae» *(De Pot.,* q 3, a 7).

[124] Sto. Tomás, *CG,* III, 66: «Secundum ordinem causarum est ordo effectum. Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae determinant ipsum».

/251 Así cuando Sto. Tomás dice que *«nullum ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc»*[125], se ha de entender dos cosas: en primer lugar que el agente finito no produce el ser en absoluto; pero en un segundo momento que en cuanto este agente inserta tal ser en el ente particular produce este ente absolutamente, en su forma y en su acto existencial[126]. Volviendo pues a la fórmula del Aquinate que acabamos de citar, se puede decir con Fabro que, aunque tal fórmula sea negativa, su significación es claramente positiva: el agente particular puede causar el ser absoluto, no según su universalidad, pero sí en la posición del acto individual concreto[127]. Mas esta causación no sólo es válida frente a un ser puramente predicamental, como quiere Fabro; a una con la causa primera, este agente particular es también causa (segunda) del ente concreto en su misma trascendentalidad.

7. Unidad y diversidad del proceso causal de la substancia

SÍ se considera la posición de la substancia, se precisa para su justificación recurrir a una causa *«quae agit sibi simile».* Pues bien, esta causa es, a consecuencia de lo visto y en lo que respecta al ente finito, otro ente finito anterior que comunica aquello que tiene —el ser— según la forma en que lo tiene —la forma substancial—. Se puede concluir que esta transmisión responde a los mismos criterios que la de las cualidades formales. Del mismo modo que este hombre concreto no es causa de la humanidad en absoluto, tampoco lo es del ser. Pero al igual que él es causa absoluta (segunda) de la humanidad en este hombre, que es su hijo, del mismo modo lo es de su existencia. Sólo llevando la exigencia de fundamentación hasta su límite alcanzamos la posición de una causa trascendental del ser en cuya virtud el agente particular, que se limita a dar lo recibido y participado,

---

[125] *S. Th.*, I, q 45, a 5, ad 1.

[126] Cfr. *ibidem.*

[127] Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité,* p. 378: «La formule est négative, mais sa signification est nettement positive: l'agent créé peut causer *l'esse* absolu, non pas selon l'universalité d'être, parce que l'effet ne peut pas dépasser la cause, mais bien dans la concrétion de l'acte individuel».

puede producir algo en el ser[128]. Es imposible, por tanto, *«quod ab aliquibus causis secundis* /252 *aliqua producantur in esse non praesupposito aliquo effectu superioris agentis»*[129]. Luego tras sentar la integración de la acción predicamental y trascendental, se ha de seguir manteniendo una duplicidad real de causas que comunican su similitud al ente: la una en cuanto a su absolutez, la otra en cuanto a su finitud formal. Pero conceder esto, y aquí está lo que se quiere demostrar, no significa de ningún modo conceder dos causalidades independientes, sino la integración de dos causas en una acción causal integrada, por la que el agente particular finito, pone absolutamente su efecto en el ser en virtud de la primera causa que en tal acción, actúa. Es por esta virtud divina, en la que la causa segunda efectúa su acción, que se da una *«Diremtion»* original del ser; que tiene el doble efecto, paradójico, de atribuir a Dios la causalidad total del *esse,* y de conferir al mismo tiempo a las criaturas o causas segundas la causalidad efectiva de todos los grados ontológicos (comprendido el *esse)»*[130].

Ahora bien —dice Fabro en otro momento—, el agente físico es siempre el individual concreto que produce efectos concretos

---

[128] Cfr. Sto. Tomás, *CG,* III, 66: «Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit in quantum agit in virtute Dei». — Cfr. también, *De Pot.,* q 7, a 2: «Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulare proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod ignis causat ignem, et aedificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cuius vírtute omnia causent esse, et eius esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus».

[129] *De substantiis separatis,* c 10: «Sic igitur oportet ut id quod primum subsistit in unoquoque sit effectus supremae virtutis; quanto autem aliquid'est posterius, tanto producitur ab inferioribus causae virtute. Oportet igitur. quod id quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporalibus materia, et in inmaterialibus substantiis quod proportionale est, sit proprius effectus primae virtutis et universalis effectus agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito aliquo effectu superioris agentis; et. sic nullum agens post primum totam rem in esse producit, quasi producens ens simpliciter per se et non per accidens quod est creare».

[130] C. Fabro, Participation et causalité, p. 379.

individuales., A este individual se le atribuye, en función de aquella *Diremtion,* los aspectos más universales, tanto en el orden predicamental (humanidad, animalidad) como en el trascendental (vida, conocimiento, ser...), pero «indirectamente (...), en tanto que actúa bajo la dependencia de la causa universal, es decir, en, la medida en que su, influencia está sostenida por una causalidad adecuada a la intensidad metafísica de la formalidad que es en el efecto»[131].

El acuerdo con la teoría fabriana de la causalidad que acaba de ser expuesta sería total, si no fuera por este adverbio *indirectement* que, depende de cómo se interprete, puede ser causa de una discrepancia fundamental, según se entienda en el sentido de una dependencia interna, por la que en la: unidad de la producción la realidad de su particularidad es actualizada por la primera causa; o bien como una dependencia externa, según la cual la causalidad del agente particular dependería sólo en el efecto de la causa primera, en cuanto que aquélla sólo pone la determinación del ser, siendo así y sólo así. «indirectamente» causa del ser.

Es claro que la postura de Fabro parece inclinarse hacia la primera de las /253 posibilidades expuestas, y en ella los órdenes trascendental y predicamental supondrían sólo una doble dependencia del origen de la substancia[132]. Y, sin embargo, en otros pasajes ya citados, Fabro vuelve a establecer la distinción de dos orígenes del ente, el de su acto de ser por creación, y el de su acto formal por generación. Y es que en la medida en que se admita una duplicidad de actos constitutivos de lo real: acto

---

[131] *Ibidem,* p. 361.

[132] Cfr. *ibidem,* p. 485: «Dans l'ordre transcendental Dieu seul, comme *esse subsistens* donne *l'esse,* et la créature n'est que puissance réceptive. Dans l'ordre prédicamental la forme, principe délimitant l'acte transcendental *¿'esse,* spécifie *l'esse* et l'attire dans l'orbite de sa propre contingence ou nécessité, de la mort ou de l'immortalité. Si donc au premier instant (trascendental) Dieu seul est le principe immédiat de *l'esse,* au second instant (prédicamental) les créatures elles-mêmes sont admises à participer à la causalité de *l'esse,* soit en ce qui regarde la causalité formelle, soit en ce qui concerne la causalité efficiente. C'est en quoi consiste la 'médiation créée' dans la causalité de *l'esse,* conception originale de la métaphysique thomiste: *Deus inmediate omnia creavit, sed in ipsa rerum creatione ordinem in rebus instituit, ut quaedam ab aliis dependerent per quas secundario conservarentur in esse, praesupposita tamen principali conservatione quae est ab ipso» (S. Tb.* I, q 1C4, a 2, ad 1).

formal y acto de ser, no hay inconveniente en aceptar este doble origen[133]. Sólo la comprensión de la substancia como unidad actual —unidad que se conserva por encima de la distinción real de la actualidad absoluta del acto respecto de su formalidad— asegura la comprensión de una única transmisión del acto; transmisión que es ella misma compleja, y que supone la referencia a dos causas distintas: a Dios como origen de todo acto, y al agente particular como causa concreta de su posición finita. Una ulterior investigación de la causalidad nos obliga en consecuencia al estudio dinámico de la transmisión del acto que se intentará llevar a cabo en el capítulo siguiente. /254/255

---

[133] Cfr., *ibidem,* p. 363.

Capítulo XVII

FUNDAMENTACIÓN ACTUAL DE LA CAUSALIDAD

1. La dialéctica acto-potencial

El acto es el principio metafísico de la existencia concreta, y en este sentido es el principio de toda realidad en cuanto tal. De esta existencia, del ente concreto, decimos, según el modo de su realidad, que está en acto, por oposición a lo que es un puro modo posible de realidad, es decir, por oposición a la posibilidad misma en cuanto tal, y por oposición, por último, a la ausencia de realidad que es la no existencia. Frente a este carácter existencial del acto se entienden los distintos modos de la potencia, que parten de la condición definitiva e indefinible de no estar puestos como reales y de carecer de la «propiedad» de ser existentes. Por el contrario, la consideración del acto, en cuanto tal acto y haciendo abstracción del modo que actualiza, es sólo una, a saber, la que se centra en el único hecho o propiedad que nos manifiesta su condición como tal, que es su carácter existencial.

Este principio actual se convierte en el centro de gravedad de toda ulterior investigación acerca de los real *qua* real, pues es el punto clave en el que se resuelve la realidad misma: que no es sino acto, ya que tiene su origen y fin en el acto en el que desemboca el proceso por el que cada ente surge, allí donde efectivamente surge[134].

Sin embargo, aunque toda realidad se resuelva en actualidad, no es este principio el único punto de referencia a considerar a fin de delimitar su carácter metafísico. Dos hechos especialmente relevantes nos obligan a referir el ser al no ser, y por tanto a buscar otro punto de apoyo para lo real más allá del acto; a saber, la finitud y el movimiento.

La finitud, en primer lugar, nos refiere el acto que constituye lo real a un modo que determina su posición, haciendo así del

---

[134] Cfr. Aristóteles, *Met.,* IX, 8; 1050 a 7: «Todo lo que se genera va hacia un principio y un fin (pues es principio aquello por cuya causa se hace algo, y la generación se hace por causa del fin) y el fin es el acto, y por causa de éste se da la potencia».

ente una determinada rea- /256 lidad; la posibilidad, que por principio se da, de que este modo varíe nos manifiesta el segundo hecho que hemos citado: el movimiento, que no es en un primer nivel de consideración sino la variación del modo formal propio de lo real. Profundizando un poco más nos encontramos con otro tipo de movimiento que ya no consiste en un cambio de límite formal, en el que propiamente no surge un acto nuevo. Se trata ahora de un movimiento que es origen mismo del acto y que consiste propiamente en la generación de la substancia. El movimiento supone en este caso el despliegue de un nuevo ente a partir de lo que aún no es, o sea, a partir de la potencia; que hemos de entender en este caso como potencia absoluta. El ser que así surge supone la potencia como principio de su generación, como algo que es anterior a su propio acto. Ahora bien el ser que alguna vez ha comenzado a ser viene referido a su origen, exigiendo la posición de una causa, que no puede ser él mismo, pues esta acción causal ha tenido lugar antes de que el ente en cuestión comenzase a existir. Es claro que tampoco podemos atribuir esta causalidad a la potencia de la que el ente surge, pues ella no es sino el no ser referido a la generación. Esta causalidad no puede atribuirse en definitiva sino a un acto anterior a la potencia. El principio potencial se revela así como pura condición en la transmisión del acto, y ha de ser definido por este acto[135] ya que no es en sí mismo ente; y en cuanto tal se refiere a este ente sólo *secundum quid*[136], en la medida en que es medio en esa cadena de transmisión por la que la energía ontológica se comunica y llega así al ente que es generado desde un motor que existe y ha existido anteriormente en acto[137]. Se establece así una dialéctica cuyo principio, definitivamente asentado por Aristóteles, afirma que todo lo que es potencial deviene acto por la acción de algo que ya es actual[138].

Ahora bien, esta dialéctica acto-potencial, no solamente es un aparato conceptual que da cuenta del proceso de devenir;

---

[135] Cfr. Sto. Tomás, *In IX Met.,* lect. 7, n. 1846.

[136] Cfr. *In V Met., lect.* 9, n. 889.

[137] Cfr. Aristóteles, *Met.,* IX, 8; 1049 b 24: «Pues siempre, desde lo existente en potencia, es generado lo existente en acto por obra de algo existente en acto, por ejemplo un hombre por otro hombre, un músico por otro músico, habiendo siempre un primer motor, y el motor existe ya en acto».

[138] Cfr. *ibidem.*

ella contiene además ya en su misma enunciación la exigencia de una fundamentación definitiva de toda actualidad. Pues es la cadena misma de transmisión, esto es, él trinomio acto-potencia-acto, multiplicado cuantas veces se quiera, lo que exige un acto que esté situado fuera de tal cadena, es decir, que no tenga su origen en una potencia anterior[139]. Admitir, pues, que el acto es anterior a la potencia signi- /257 fica en último término poner un acto absolutamente anterior a toda potencialidad; pues el recurso a una cadena infinita supone aceptar lo contrario, o sea, la existencia siempre de una potencia anterior[140]. Negar este absurdo no es sino exigir la posición de un acto original que no haya surgido de potencia alguna y que, por así decir, nada tenga que ver con la potencia.

Interesa recalcar a continuación que en esta dependencia va en juego la fundamentación, no solamente del mecanismo de transmisión, sino también del último acto que surge en la cadena, es decir, la fundamentación trascendental del acto finito en el acto puro, y con ello de la existencia substancial en el *Ipsum esse subsistens.* Se sale con esto al paso de un equívoco fundamenta que surge de la denominación aristotélica del acto primero como primer motor. Esta imagen, que para nosotros se ha convertido en mecánica, sugiere la de una causa iniciadora de un proceso puramente predicamental en el que el efecto último depende exclusivamente del penúltimo, de la causa primera sólo la causa segunda, de la que depende a su vez la tercera, etc. Se trata aquí, por el contrario, sin embargo de una actualidad que

---

[139] Cfr. Sto. Tomás, CG, I, 16: «Videmus aliquid esse in mundo exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia: Et hoc dicimus Deum».

[140] Cfr., *De Pot,* q 7, a 1: «Quamvis autem in uno et eodem quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius, simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu».

pasa por encima del acto concreto; pues si toda realidad se resuelve en el acto, ella depende inmediatamente por este acto de la causa primera de toda actualidad, ya que sólo esta causa primera es la causa propia e inmediata de la actualidad absoluta —*esse*— que se transmite en el proceso; de modo que se puede afirmar que el erecto último en acto depende en cuanto a su actualidad de un acto primero que es causa inmediata de toda actualidad en cuanto tal. La cuestión se resuelve, pues, por las mismas razones en las que Sto. Tomás se apoyaba para demostrar la dependencia del *esse.* Al fin *y* al cabo este *esse* es el principio de la actualidad absoluta; y por lo mismo que un agente finito no puede causar el ser del efecto en cuanto ser, tampoco puede este agente finito causar en cuanto absoluto el acto propio del efecto en cuestión, que no es sino el existir mismo. La fundamentación del acto aristotélico responde en consecuencia a la misma pauta que la del *esse* tomista. Así puede decir Aristóteles que sin la posición de un primer acto no, habría ningún ente en acto[141]. No se trata de dar cuenta del origen actual del ente como si éste fuera un momento mecánico en el desarrollo de lo real, sino de fundamentar en la actualidad absoluta del acto puro la actualidad concreta del ente particular. La dialéctica del origen de aquel acto /258 que procede de la potencia impone entonces una dependencia trascendental de este acto finito respecto del acto puro. Esta dependencia es precisamente paralela a la dependencia trascendental de toda existencia creada respecto del *ipsum esse subsistens*[142].

En esta dialéctica acto-potencial hay que considerar sin embargo una ventaja: al contrario que en el caso del *esse,* se trata aquí de una perspectiva más amplia, por cuanto se incorpora en ella como principio un cierto no-ser que es potencia de la que surge lo real. Si el encadenamiento de acto a acto y la referencia

---

[141] Cfr. Aristóteles, *Met.,* XII, 6; 1071 b 22: «Hay, sin embargo, una, dificultad. Parece, en efecto, que todo lo que actúa puede actuar, mientras que no todo lo que puede actuar actúa; de suerte que parece anterior la potencia. Pero, si fuera así, no habría ningún ente». — Cfr. también Sto. Tomás, *In XII Met.,* lect. 6, n. 2501: «Si prima entia sunt in potentia, sequitur quod non sunt actu: et sic nihil aliorum erit».

[142] Pues, efectivamente, «el acto es la existencia de una cosa» (Aristóteles, *Met.,* 1048 a 30).

trascendental respecto del primer principio activo son los jalones en los que se apoya la fundamentación de la actualidad del ente, la mediación de la potencia que marca su origen da cuenta de su modo de ser en tanto que finito.

Sin necesidad de profundizar en una teoría de la potencia, que nos llevaría muy lejos, se puede atribuir a este principio la responsabilidad en la diferenciación y estabilización substancial del ente finito frente al ente primero e infinitamente actual que es Dios. Téngase en cuenta que en función del acto considerado como tal no se puede establecer esta diferenciación. Hemos de recurrir aquí a la potencia. Ella aparece como el principio que rompe la continuidad de transmisión de la energía actual. Sin la consideración del principio potencial él origen de toda realidad —caso de que hubiese en absoluto tal origen— habría que buscarlo en una emanación a partir del ente primero, y esto sin solución de continuidad y sin posibilidad de establecer distinción alguna entre lo que emana y aquello de lo que emana. Es la potencia la que establece una fractura diferenciadora entre efecto y causa, distinguiendo sus actos respectivos como el que está antes y el que está después de tal potencia. Del mismo modo, en el caso de la dependencia trascendental entre el Acto puro y cualquier otro finito se interpone la potencia como origen de este último y como causa que obliga a la diferenciación, no sólo absoluta —diferencia de posición—, sino también formal —diferencia de cualidad—, entre ambos términos de la dependencia. La potencia es, pues, responsable de la diferencia en la posición del acto y responsable así de la diversidad substancial. En definitiva, de la diferenciación en absoluto que forma parte de la finitud y que se manifiesta en las distintas formas que en cada caso limitan el acto.

Por eso, la dialéctica acto-potencial se hace responsable de la fundamentación del ente particular, estableciendo así una continuidad metafísica que se extiende desde el acto puro hasta la última realidad en acto, a la vez que se hace cargo por la potencia de la distinción real que establece una no menos profunda discontinuidad entre los entes, discontinuidad que se hace absoluta entre Dios y su creación. Esta dialéctica muestra la aparente contradicción entre continuidad y discontinuidad ontológica, paradoja que constituye el suelo /259 del concepto de participación, que se ha de ver fundado en esta interrelación acto-potencial.

2. *Acto y causalidad*

Una vez que se Ha asentado esto podemos volver al problema de la causalidad para afirmar que la subordinación dinámica de los principios se funda sobre la perfección del acto que es el término de la generación; de manera que estos principios han de articularse en el proceso que enlaza un acto con otro[143]. ¿Qué es, pues, la causalidad sino este mismo proceso, de manera que podamos decir que su resultado es precisamente la generación de un acto a partir de otro u otros, mediando entre ambos la potencia?

Se ha repetido hasta la saciedad que el acto es un término metafísico absoluto que no precisa de otro acto para significar realidad. En consecuencia, se puede concluir de lo anterior que el proceso en el que este acto se origina basta para explicar el origen de lo real en cuanto tal, sin necesidad de recurrir a una nueva causalidad. La realidad surge con el acto en un proceso único que tiene la unidad y multiplicidad que al acto mismo corresponde. Y de cualquier manera ha de quedar sentado, que la transmisión de este acto es transmisión absoluta de una realidad que resulta de este proceso como suficientemente constituida para su subsistencia como existente en sí misma[144]. Y con esto no se hace sino transferir a la esfera dinámica de la causalidad los resultados de una teoría general del acto, que ha de ser necesariamente respetada.

Sobre esta misma perspectiva se puede considerar ahora el hecho de la necesaria substancialización del acto. Este acto, en cuanto que es existencia, supone posición absoluta de realidad, posición autosuficiente y subsistente, que denominamos substancia al considerarla en la significación esencial que la limita y que viene así ella misma a ser puesta en la existencia. El acto resulta ser, pues, si es acto primero, acto substancial[145].

---

[143] En este proceso el acto se comunica en función de su grado de actividad. De aquí que Sto. Tomás haya establecido siempre un paralelismo entre actualidad y actividad, que alcanza en Dios su cota máxima.

[144] Cfr. Sto. Tomás, *CG,* II, 6: «Agere autem aliquem effectum per se convenit enti in actu: nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens».

[145] La pregunta por el acto accidental hay que referirla a lo expuesto en el capítulo XII. El acto accidental se Íntegra en el substancial como forma segunda de un único *esse.*

Del mismo modo, la transmisión del ser se realiza propiamente en la generación de la substancia a partir de otro ente substancial; lo que significa que esta generación es tan absoluta como el acto que en ella emerge, siendo responsable de esta generación el acto substancial, de donde parte como de su causa.
/260
Si el acto fuese un principio monolítico, a tenor de lo dicho hasta ahora nada permitiría dudar de la suficiencia definitiva de la casualidad predicamental, o mejor del carácter definitivamente predicamental de toda causalidad. El volver a recordar lo que se explicó acerca de la diversidad real del acto y de la integración de los principios actuales[146] ha de servirnos, para ver a continuación cómo se comporta esta diversidad de principios en relación con el problema de la causalidad; que aquí tratamos. Se» trata de ver cómo funcionan estos principios en el contexto dinámico de la generación del ente.

Con esto volvemos al punto en que habíamos dejado la investigación al final del capítulo anterior. Desde la necesaria composición que, por su referencia a dos órdenes distintos, se constató en la causalidad, se ha intentado alcanzar una posición, que permitiese una comprensión unitaria de dicha composición. Veíamos que la garantía de esa unidad había que buscaría en una teoría del acto que guardase a su vez la unidad de este principio. Y aquí es donde ahora nos encontramos, tras un proceso, que ha seguido precisamente el camino inverso; la unidad de la causalidad; como transmisión de un acto único, está garantizada; pero la interna diversidad del acto exige una doble referencia, que ha de ser trascendental por razón de su elemento absoluto, común a. toda actualidad predicamental por el modo particular que lo inserta en la dialéctica del devenir concreto.

Se puede afirmar así sin reservas que *«omnis actio causatur ab aliquo ente existente in actu: quia nihil agit nisi secundum quod est actu»*[147]. Podemos también atribuir un valor trascendental a esa acción, estableciendo su dependencia respecto: de la: primera causa; porque *«omne autem ens actu reducitur in primum actum scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam*

---

[146] Cfr. *supra,* capítulo *VI.*
[147] Sto. Tomás, *S. Th.,* I-II, q 55, a 2.

essentiam actus»[148]. Así podemos alcanzar el resultado que hemos buscado tan. insistentemente: la causalidad, que es una porque es transmisión de un acto único, se, reduce, a la acción del acto puro en la medida que en tanto el acto transmisor como el, transmitido son tales actos en virtud de una *actualitas absoluta* de la que sólo el acto puro puede ser causa y es de hecho causa inmediata. Esto supone por otra parte que, puesto que la causalidad consiste propiamente en la transmisión de esta actualidad, el mismo proceso de causación depende absolutamente de Dios como acto puro; es así causa universal inmediata de todo efecto[149] /261 y de toda causalidad[150]. Téngase en cuenta que esta *actualitas absoluta* en la que se constituye toda actualidad particular no es otra que el *esse;* de modo que este enfoque de la causalidad a partir del acto nos lleva a las mismas conclusiones alcanzadas en capítulos anteriores a partir del *esse.* Sin

---

[148] Ibidem.

[149] Cfr. *CG,* II, 6: «Quanto alicuius actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest *m*- plura se extendere et magis remota: ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quam actus potentîae permixtus, sicut in nobis est. Actus autem actionis principium est. Cum, igitur per actum qui in nobis est possumus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quae in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus; multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum intelligere et velle, sed etiam producere. Et sic potest aliis esse causa essendi». — Cfr. también, *De Pot.,* q 7, a 1, ad 3: «Per unum et idem Deus in ratione diversarum causarum se habet: quia, per hoc quod est actus primus, est agens, et est exemplar omnium formarum, et est bonitas pura, et per consequens omnium finis». — Cfr. también, *ibidem,* q 1, a 1: «Deo convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alias diffundere». — Cfr. también *ibidem,* q 2, a 1: «Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicat quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in acta est. Agere vero nihil aliud est quam communicate illud per quod agens est actu, secundum est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem se 'ipsam per solam similitudinem creaturis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsum».

[150] Cfr., *De Pot.,* q 5, a 8: «Sicut habetur in Iibro de Causis, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit. Cum autem omne agens agat, secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agendum, secundum quod est ordo earum in actualitate».

embargo, desde esta perspectiva resulta más fácil poner de manifiesto la unidad de la transmisión causal y mantener, por tanto, la validez absoluta de la comunicación particular de actualidad que se da en el devenir particular, comunicación que viene exigida por la particularidad misma del acto finito que es su efecto.

A partir de lo dicho, cabe ahora preguntar: ¿por qué no puede Dios comunicar el acto, es decir, *«similitudinem suam quantum ad esse»,* y a la vez *«similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones»*[151], y ello manteniendo su presencia inmediata en las acciones de estas cosas creadas, en la medida en que el acto por el que actúan se reduce y se funda en la pura actualidad de Dios? ¿Hay en ello alguna contradicción? Parece claro por lo expuesto que no hay tal. Ahora bien, si esto es así, la acción finita que bajo la dependencia de Dios efectúa la criatura ¿por qué no puede ser considerada a la vez como acción de Dios, atribuyéndose así a la acción que es común de ambos agentes la producción del *esse* que sólo a Dios corresponde? No parece tampoco que haya en ello contradicción alguna. Se ve esto en un ejemplo, prolíficamente aducido por el Aquinate, en el que compara la comunicación del acto con la del fuego.

Dejando así clara la dependencia respecto de la virtud superior, dice Sto. Tomás que *«ignitum per calorem calefacit».* Pero se puede seguir preguntando: ¿y por qué no también al revés? Es decir, por la misma razón es el calor lo /262 que calienta por el fuego concreto, porque calor se da sólo en el fuego, como el *esse* sólo sé encuentra en este ente particular. Y así como el calor se transmite en concreto desdé este fuego concreto a este otro igualmente particular, del mismo modo la transmisión del *esse* tiene lugar en el marco de un proceso causal predicamental en el que los entes particulares causan en su concreción como causas segundas el ser particular, pero absoluto, del ente efectuado.

[151] *CG,* III, 69: «Quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quae consequuntur ad illud: sicut causa quae dat corpori elementari gravitatem, dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo: ipse enim est actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus, ut supra ostensum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, inquantum res in esse produxit, consequens est quod communicaverit eis similitudinem quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones».

Si se garantizaba inmediata dependencia del acto finito en cuanto a su *actualidad absoluta —esse—* respecto del acto puro, se garantiza también la inmediatez con que este *esse* es efecto de Dios en toda acción producida por el acto particular. Pero entonces no es necesario recurrir a una causación extraña al devenir; en la misma acción por la que uno o varios entes generan un tercero, el *esse* que actualiza el producto de su acción, y por tanto el resultado mismo de ésta, son efecto inmediato de Dios; de tal forma que este efecto divino se concreta y particulariza en la síntesis de la acción divina con la acción en que se comunica el acto particular. ¿No se puede entonces concluir que en la comunicación de actualidad que tiene lugar en el devenir se produce la integración de dos agentes: finito y particular uno, infinito y trascendental el otro; de forma que la acción de ambos se sintetice en la unidad de esta comunicación? Así es, en efecto. Y de este modo las dos acciones tienen por resultado un acto único (pero constituido por dos principios actuales: forma y *esse),* que es efecto a la vez de Dios y del agente finito: de Aquél por su actualidad absoluta y de éste por el límite particular de esta actualidad. La respuesta afirmativa a la pregunta planteada no sólo no es entonces contradictoria, sino que es la única interpretación de la causalidad que no destruye la unidad del ente que se nos puso de manifiesto en la segunda parte de este trabajo.

3. Creación y causalidad

Esto que acaba de ser expuesto hace innecesaria una segunda causación para explicar el origen absoluto de lo real concreto. Sin embargo, aún no se ha hablado del concepto de creación, y ésta es ante todo una acción de Dios que produce un efecto: es por tanto una causalidad. De manera que, para que lo dicho sea cierto, es preciso mostrar que esta acción divina se entrelaza con la acción del agente particular, del mismo modo que lo hacía la causalidad trascendental en la comunicación del acto.

La creación es la producción inmediata actuada por Dios de toda existencia y, con ella, de toda realidad, a partir de ningún objeto preexistente. Lo primero que se quiere demostrar es que no existe diferencia entre esta acción y la acción por la que Dios conserva todas las cosas en el ser. Esta acción tampoco es dis-

tinta de aquella por la que Dios comunica el acto de toda realidad a través de la comunicación particular de dicho acto que tiene lugar en la causalidad particular. /263

Ello es así porque el objeto de todas estas acciones es uno y el mismo; pues el ser sólo es distinto por estar limitado en la potencia, o, como dice Sto. Tomás, *«prout alicui motui subiacet. Unde operatio Dei quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi et essendi continuationem»*[152]. Y como la comunicación trascendental del acto por la que Dios es causa de toda actualidad real sigue teniendo el mismo objeto real, que es el *esse* como actualidad absoluta, podemos concluir consecuentemente que Creación y acción trascendental de Dios son una misma cosa; pues sería absurdo que para conseguir un mismo objeto tuviese que recurrir la potencia de Dios a dos acciones diferentes.

Ahora bien, una vez que se ha establecido esta identidad entre creación y causación trascendental del ser, se puede aplicar al todo lo que se decía de la parte, o a una acción lo que se afirmaba de otra. Y si se ha dicho que la causalidad trascendental de Dios se incluía en la comunicación particular del acto, se ha de concluir de igual manera que esta inclusión afecta a todo lo que al acto creador se refiere.

Volvemos de nuevo, pues, al mismo problema: *«creationis terminus est ens actu»*[153], y este acto es también el término del devenir causado por el agente particular. Y si se quiere concretar más, se puede aún decir que la misma substancia es a la vez objeto del *fieri* y del *creari,* porque ambos convienen a aquello a lo que *«convenit esse. Quod quidem convenit proprie subsistentibus»*[154]. Del mismo modo se puede seguir afirmando la imposibilidad de que un mismo efecto resulte de causalidades ajenas entre sí, por más que sean diversas sus causas. Luego con la misma razón se ha de concluir que la creación y la generación de la substancia —acciones diversas— han de darse entrelazadas y mutuamente acopladas en el proceso unitario en el que surge el ente real *por creación.*

[152] *De Pot.,* q 5, a 1, ad 2.
[153] *S. Th.,* I, q 66, a 1.
[154] *Ibidem,* I, q 45, a 4: Cfr. *ibidem,* a 8.

Veamos a modo de ejemplo el caso de la generación animal. No se puede decir que se trate en este caso de una producción de realidad *ex nihilo,* pues hay una materia preexistente; pero tampoco se puede hablar de mera transformación o mutación de un substrato real que subyaciese al cambio, a la manera como se produce un objeto artificial. En este caso la función de la materia genética preexistente se limita a facilitar el canal de comunicación por el que los progenitores mantienen el contacto físico con lo engendrado, dando con ello carácter particular a una transmisión de realidad que supone, más allá de la potencia material, el origen de una nueva realidad, de una realidad que antes sencillamente no existía. Se asiste con ello al nacimiento de una substancia, la cual significa una nueva existencia, que sólo como efecto inmediato de Dios puede ser puesta. Como efecto inmediato de Dios, decimos, y sin embargo los progenitores son causas absolutas de esta misma realidad, en cuanto /264 que engendran un nuevo ente al que dan —dice el lenguaje popular— la existencia misma (no efectivamente en tanto que es en absoluto, pero sí en cuanto que es una substancia particular y un ente *concreto*) *«applicando esse ad aliquid»;* —dice Sto. Tomás—. Como consecuencia, se ha de admitir en el auténtico origen de cada substancia un aumento real de la «cantidad» de ser del Universo, pues se da aquí un real aumento de actualidad[155]. Y hay que admitir, por tanto, que en este origen del ente concreto —origen único— se ha de distinguir una acción creadora absoluta y una particularización finita por la que esta creación se ve recogida en los límites de un proceso que se apoya a su vez en causas particulares y finitas. ¿Cómo caracterizar esta integración? Esta es una pregunta clave, e insinúa en su mismo planteamiento esta otra. ¿Se puede hablar en la acción del ente finito

---

[155] Su concepción en parte puramente predicamental de la causa segunda le hace decir a Fabro lo contrario: «On dirait que le monde, une fois créé par Dieu, maintient, grâce à la conservation divine, sa 'quantité' *d'esse.* Les générations et corruptions des formes dans les composés, qui constituent la causalité prédicamentale, ne touchent pas à cette quantité *d'esse,* mais elles déterminent à proprement parler le changement des sujets appelés à la participation de l'*esse». (Participation et causlaité,* p. 486). Pero esto 'sólo es sostenible desde su teoría del doble acto, que desexistencializa la substancia particular y no considera que ésta no es sino la posición subsistente del *esse* mismo. En el origen predicamental de esta substancia se da, por el contrario, una prolongación del acto creador que supone un real incremento de ser.

por la que surge una nueva substancia —y. hay que mantener aquí a la vista sobre todo la generación de los animales y, más en concreto, del hombre—, se puede hablar, repito, de una participación del acto creador?

Sto. Tomás no parece plantearse expresamente la pregunta, y, por tanto, siguiéndole, como intentamos, no. se puede dar una respuesta positiva. Pero en su sistema no encontramos tampoco elementos que nos impongan una negativa: Lo que niega el Aquinate es que el ente finito tenga carácter instrumental para la producción del *esse* en cuanto tal, *«quia causa secunda Instrumentalis non participat actionem causae superioris, nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive, operatur ad effectum principalis agentis»*[156]. El efecto de Dios en la creación es de tal orden que la causa segunda no puede actuar sobre él sino una vez producido, ya que siempre presupone algo para actuar, algo que «es» por tanto, y que es objeto de creación antes de que cualquier causa segunda incida sobre él[157]. Así pues —concluye el Aquinate—, el acto creador es exclusivo de Dios, sin que quepa mediación de causa instrumental alguna. La creación en sí misma considerada y en tanto que en ella Dios produce el ser en cuanto tal, es imparticipable.

Sin quitar un ápice a lo dicho, la pregunta planteada, sigue sin ser contestada negativamente. Se habla aquí del ser en absoluto, del *ipsum esse* encendido como principio de la realidad substancial; y se niega que una criatura finita pueda actuar como instrumento en su producción, que es creación. Aho- /265 ra bien, la pregunta es otra: lo que nos interesa no es el ser en absoluto, sino el ente concreto que surge en el devenir. Este presupone ciertamente el *esse* como principio de su realidad, pero surge absolutamente como ente, de manera que se puede decir con verdad que antes de la acción —acción predicamental finita— que lo causa, este ente no era en absoluto. ¿Es esta acción una participación del acto creador? O, de otra forma: ¿es la producción de la substancia un acto creador *particular* del que participa el acto finito, por más que se pueda distinguir esta acción del acto creador absoluto, por el que Dios produce el ser, y en el que está excluida la cooperación de la causa particular?

---

[156] Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q 45, a 5.
[157] Cfr. *ibidem;* también *CG,* II, 21.

Para encontrar una respuesta, o al menos el inicio de una contestación no precisamos siquiera salir de la *quaestio* 45*,* a 5, de la *prima pars,* donde Sto. Tomás había negado la participación del ente finito en la creación absoluta del *esse.* Ahora en la *responsio ad primum*[158] se dice que en la acción de todo ente es preciso reconocer la capacidad por la que se actúa en el efecto según la similitud que el ente participa, no produciendo absolutamente la naturaleza participada, sino aplicándola al efecto, y presuponiendo así la acción del agente propio de tal naturaleza. Ningún agente particular puede entonces producir absolutamente el ser, entendido como *«natura essendi»,* o sea el *ipsum esse,* pero sí el ente concreto, *«inquantum esse causat in hoc»,* es decir, produciendo absolutamente la substancia existente. Naturalmente que aquí se presupone la acción de la causa *«naturae essendi»,* pero esto no quita para que, en el marco de la acción de esta causalidad trascendental, la causa finita sea causa absoluta del ser substancial. Luego se puede afirmar que hay, no una cooperación, pero sí una participación en la virtud divina[159] que produce el ser en cuanto tal. Esta participación de la causa finita no se da respecto de la producción de esta *natura essendi* sino sólo en relación con la producción de la substancia concreta. La creación, sin embargo, no es otra cosa que esta acción divina trascendental y trascendente, en cuya virtud la causa segunda

---

[158] *S. Th.,* I, q 45, a 5, ad 1: «Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esse causa sui ipsius: sed est causa quod natura sit in hoc homine generato. Et sic praesupponit in sua actione actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est. Nullum igitur esse creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi inquantum esse causat in hoc: et sic opportet quod praeintelligatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit sibi simile».

[159] Cfr., *De Pot.,* q 1, a 1: «Causalitates enim absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur, vel quibus esse specificetur, pertinet ad causas secundas, quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis: et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in *lib. de Causis* (prop. 3) quod anima nobilis habet operationem divinam in quantum dat esse».

da /266 el ser substancial[160]. Luego, efectivamente, la causación de la substancia concreta como ente realmente existente compete a su causa particular en tanto que participa del acto creador en el que Dios hace todas las cosas de la nada.

¿Qué es entonces crear? Digamos en primer lugar que allí donde, en el marco del devenir, el ente es generado, la creación no es una acción posterior al movimiento particular, que sancionase como existente el efecto de la causa finita. Pero tampoco es una acción anterior sobre cuyo efecto actuase *a posteriori* dicha causa segunda. Paradójicamente el Creador actúa antes, pero su efecto, que es el ser, se da tras la acción de la causa particular; porque crear —insisto, en este marco del devenir concreto— no es sino proporcionar la virtud por la que esta causa alcanza efectos existentes[161]. Así el efecto de tal creación —*esse*— es presupuesto de toda causalidad, y es causado inmediata y exclusivamente, por Dios; pero no en una acción causal por así decir separada, sino en la misma por la que surge en el devenir la substancia particular que participa el ser. Por eso podemos decir que el *esse,* que es lo primero en la intención creadora, es lo último en la generación: *«nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis»*[162]. Así se concluye que el efecto

[160] Cfr., *De Pot.,* q 3, a 8, ad 19: «Esse per creationem dicitur, in quantum omnis causa secunda dans esse, hoc habet, in quantum agit in virtute primae causa creantis; cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens».

[161] La creación como producción del ser en cuanto tal se reserva a Dios. Así en cuanto que obrando en la *«virtus»* divina el agente creado ha de producir el ser substancial, se hace necesario que, para esta acción, e incluso permaneciendo en los límites de la substancialidad, este agente sea elevado a participar del acto creador divino: «Si igitur sic stricte creatio accipitur —Dicitur enim creari quod ex nihilo fit—, constat quod creatio non posset nisi primo agenti conveniri, nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae'; et sic omnis actio causae est ex praesuppositione causae agentis» (De *Pot.,* q 3, a 4).

[162] *CG.,* III, 66: «In omnibus causis agentibus ordinatis illud quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agenti: sicut forma domus, quae est proprius effectus aedificationis posterioris provenit quam praeparatio caementi et lapidis et lignorum, quae fiunt per artifices inferiores, qui subsunt aedificatori. In omni autem actione esse in actu est principaliter internum, et ultimum in generationem: nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet'Dei: et omnis quae dat esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei».

de la creación, que es presupuesto de todo otro efecto, y anterior por tanto a toda causación, es a la vez, en tanto que particularizado en la substancia concreta, el último fin en el que descansa el movimiento. Entender esta paradoja sólo es posible si se contempla la creación como acción que trasciende el movimiento, pero —allí donde se da y el ente concreto es su resultado— no como ajena a este devenir, sino como origen y fin, como energía y motor de toda movilidad.

Ahora entendemos que la calificación de Dios como primer motor no es un puro símil mecánico, sino reflejo de una metafísica de la creación que va unida con una metafísica del acto. El movimiento es contemplado aquí como /267 el acceso al acto que compete a todo lo que procede de la potencia; acceso que es acceso a la existencia, o al *esse,* y que, a tenor de la incapacidad del agente finito para este fin, supone la acción trascendental del *Ipsum esse subsistens.* Este Ser subsistente que es Dios se convierte así en el primer motor que causa la acción de todo motor particular. Esta acción trascendental no es otra cosa que la creación.

Si ahora Sto. Tomás dice que esta acción, entendida en su totalidad, no es a su vez un movimiento, de forma que en la creación Dios produce lo real *«sine motu»*[163], no hemos de entender que sea ajena al devenir, sino que es trascendental a toda generación particular, como el ser lo es a toda substancia o accidente. La acción de Dios se manifiesta así en la causación concreta, que no es, para el ente particular que en ella surge, sino participación y particularización limitada de la Potencia creadora.

Entonces, en el origen de toda realidad concreta se hace necesario considerar: por un lado la emanación —dice Sto. Tomás— de todo ente de su causa particular; y por otro la emanación, de la que la anterior es efectivamente un caso particular, del ente finito en cuanto ente a partir de la causa universal que es Dios[164]. Obsérvese que no se habla de dos causaciones independientes, sino de una distinción en la génesis única del ente

---

[163] *S. Th.,* I, q 45, a 3; cfr. *De Anima,* a 6, ad 10; *De Pot.,* q 3, a 3 y 4; *CG,* II, 16; *S, Th.,* I, q 45, a 1, ad 3.

[164] Cfr., *S. Th.,* I, q 45, a 1: «Non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hac quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem

concreto. Si se la considera en su particularidad, se produce en ella «este ente» del *«no-este* ente», el «hombre» del «no-hombre» y si se la considera en absoluto, esta génesis significa la producción de éste y todo «ente» a partir del «no-ente», que es la nada. En el primer caso es causa de la acción el agente particular, en el segundo la potencia creadora de Dios. En ambos casos hay que contar con la acción de Dios, en ambos casos se da un acto creador, sólo que Dios se reserva para sí el momento absoluto que trasciende el movimiento concreto y que significa la producción de toda realidad de la nada[165]. /268

particularem, non praesupponitur emanationi: sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, sí consideretur emanationi totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatius esse, et ex non ente quod est nihil».

[165] Cfr., *De subst. separatis.,* c 10, n. 103: «Potest tamen dici, quod rerum distinctio et ordo procedit quidem ex intentíone primi princípii, cuius intentio est non solum ad producendum primum causatum, sed ad producendum totum Universum: tamen quoddam ordine, ut ipse inmediate producat primum causatum, quo mediante alia per ordinem producat in esse. Sed cum sit duplex modus productionis rerum: unus quidem secundum mutationem et motum; alius autem absque mutatione et motu, ut supra iam diximus: in eo quidem productionis modo qui per motum est, hoc manifeste videmus accidere quod a primo principio alia procedunt mediantibus causis secundis: videmus enim et plantas et animalia produci in esse per motum secundum virtutes superiorum causarum ordinatarum usque ad primum principium. Sed in eo modo producendi qui est absquemotu, per simplicem influxum ipsius esse, hoc accidere impossíbile est. Secundum enim hunc productionis modum, quod in esse producitur, non solum fit per se hoc ens, sed etiam per se fit ens simpliciter, ut dictum est». — Cfr. también C. Fabro, *Participation et causaiité;* pp. 487-488: «La compénétration de causalité prédicamentale et de causalité transcendentale dans la production de *l'esse*, bien qu'elle touche seulement la sphère du devenir physique sans atteindre la primordialité de la création, continue néanmoins une synthèse active réelle, puisque la créature est conçue comme cause véritable (c'est-à-dire *causa secunda)* de *l'esse* dans son domaine». — Sólo que este dominio no puede entenderse restrictivamente en sentido puramente predicamental, pues es el dominio de la substancia concreta en el que se constituye lo real en cuanto tal, y por tanto, trascendentalmente.

4. Creación y fundamentación del acto: distinción real entre la creación y el devenir

El problema de la unidad devenir-creación, y el correspondiente de su distinción, han de entenderse desde la perspectiva de la unidad y distinción del acto real que, como se ha dicho, es el efecto común de ambas causas. La cuestión se puede efectivamente replantear en función de la causalidad del acto, pues: en ella va implícita con todas sus matizaciones la de la producción de lo real en cuanto tal. En la emergencia de todo acto es preciso distinguir la posición absoluta de su actualidad, que sólo compete a Dios, del modo particular de ésta, cuya causación compete a la criatura. Cabe entonces una doble consideración, según se atienda a la producción de toda actualidad, en absoluto considerada efectuada propiamente por el acto puro, o según se con temple la *transmisión* particular de actualidad, causada por el agente concreto. En cualquier caso los dos distintos momentos de este principio actual revierten necesariamente para su fundamentación en una doble causa. Mas no por ello podemos decir que la transmisión concreta sea transmisión de un acto, y por tanto una acción única; si bien es a la vez compleja y, realmente diferenciable, como se diferencian en el efecto su momento absoluto —*esse*— de su momento formal —forma o esencia—. Asimismo la causación del acto supone un momento particularizador y limitador —devenir— de una potencia superior, que actúa en un momento creador absoluto atribuible sólo a la causa primera, qué es el acto puro, origen, trascendental y fundamento último de todo otro acto finito.

Reducida, pues, a la dialéctica del acto, la creación no es sino la relación de dependencia[166] o, en sentido opuesto, de fundamentación[167] de este acto finito respecto del acto primero. Esta dependencia indica un origen que está más allá, o más acá, de toda generación, de toda transmisión concreta de actualidad; origen que es en esta generación presupuesto, como energía inmóvil que mueve la transmisión misma. La creación es entonces, por ser absoluta, distinta de todo movimiento; y sin embargo absorbe en sí todo devenir real; pues éste es manifestación de una

---

[166] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q 45, a 4, ad 6 y 7.
[167] Cfr. C. Fabro, Participation et causalité, p. 389.

energía creadora que actúa allí dónde él /269 alcanza su fin: en la producción de toda substancia actualmente existente, en la que toda realidad se resuelve. Y puesto que al final el efecto real al que ambas acciones apuntan es el mismo, a saber, la substancia concreta (y ha de ser el mismo, ya que no hay realidad causada, ya sea *esse,* o forma, o materia, más allá de la substancia), se puede afirmar que ambas acciones se dan entrelazadas, o lo que es lo mismo, que la realidad, única realidad substancial, surge como efecto único de dos causas que se integran en una común acción. Esta acción pone la realidad absolutamente como ente, por un lado, pero en la concreción de su modo particular y finito de ser, por otro.

Terminamos con esto el tratamiento del problema de la causalidad. Se ha querido mostrar aquí la unidad de producción del ente, a la vez que garantizar la distinción de dos momentos, que exigen, repetimos, una doble referencia a causas distintas, que enlazan al absorber Dios la acción del agente finito en la causación absoluta del ente real.

Quisiera acentuar, por último, tanto como sea posible el hecho decisivo de que la integración de la causa trascendental y predicamental no es resultado de ninguna síntesis o cooperación, como si el agente primero se situase al mismo nivel que el segundo o precisase de su cooperación. Por el contrario, esta integración tiene lugar sólo en tanto que la causa segunda depende absolutamente en cuanto a la consecución de su efecto propio de la causa primera, de modo que resulta elevada para poder alcanzar su efecto al orden trascendental de la causalidad divina.

Una vez más, ha sido la teoría del acto el recurso metafísico que ha permitido superar las aparentes contradicciones planteadas. Este principio se revela así como el elemento clave de una ontología que no sólo da razón de la posición y conformación del ente en cuanto tal, sino que alcanza también a mostrar su propio fundamento, estableciendo una continuidad entre el Acto absoluto que es Dios y el acto relativo que es la criatura. Seguir profundizando en esta continuidad, considerar las relaciones paradójicas entre lo absoluto y lo relativo que se dan en el ente finito, y matizar con ello definitivamente el problema de su fundamentación, son todos ellos impulsos que conducen a abordar, esta vez de modo directo, el concepto de participación, para mostrar

cómo en él se alcanzan las últimas conclusiones de la teoría del acto y de la substancia expuesta en esta investigación[168]./270/271

168

Capítulo XVIII

ACTO Y PARTICIPACIÓN

1. Continuidad y discontinuidad metafísica del ser

La fundamentaron trascendental del ente nos ha llevado a ver en éste en cuanto finito la acción de un agente infinito que actúa *sibi simile,* es decir, poniendo el efecto según una similitud de naturaleza que establece una comunidad sobre la que precisamente se asienta la estabilidad de tal ente finito. La naturaleza de Dios se ha mostrado como ser o existencia subsistente, y es esto lo que en la creación se comunica, y esto es lo que establece la comunidad por la que podemos decir que todo lo que existe pertenece al ser, es; estableciéndose así también una similitud que, de causa a efecto, de Creador a criatura, de substancia a principio, supera toda diversidad, manifestándose así la continuidad y unidad que compete a lo real por el hecho de existir[169].

Una vez establecida esta unidad se hace preciso encontrar una explicación ontológicamente fundamentada de la diversidad real que constata la experiencia y que se impone al menos con el mismo rasgo de evidencia que la comunidad que se acaba de describir. La metafísica comienza entendiendo el ser como posición absoluta y declarando, por así decir, la «pertenencia» a éste de todo ente en tanto que es; pero ella ha de ser capaz al mismo tiempo de dar cuenta de toda diversidad, y de fundamentar en este principio absoluto que es el ser la relatividad de lo que es finito, móvil y diverso. Incluso históricamente se ha planteado el problema a partir de estas coordenadas. Se estableció así desde el principio la vocación parmenídea de toda metafísica. Pero Parménides pone sólo un punto de partida que ha de ser superado, mejor, desarrollado, en el sentido de alcanzar a explicar desde él la simple realidad de las cosas, so pena de permanecer en la infecundidad de un principio inope- /272 rante para la comprensión

[169] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q 4, a 3: «Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis: non tamen ita quod participent similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo ilia quae sunt a Deo assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universale principio totius esse».

de éstas. Por eso, una vez sentada la continuidad de toda realidad, la experiencia nos impone la necesidad de afirmar con la misma fuerza la discontinuidad que resulta de la distinción y diversidad que estas cosas manifiestan.

Pasamos con esto a la distinción que fundamentalmente interesa, que es la que se da entre Dios y la criatura. Dios es, y lo mismo podemos afirmar de la criatura. Dios es, sin embargo, como *lpsum esse subsistens,* el ser mismo tomado en la universalidad absoluta de su comprensión, y por tanto es también posición infinita de perfección; La criatura, al contrario, supone una finitud en tanto que es en la medida, es decir; en el modo, de su formalidad propia, y realiza el ser, por tanto, *«posteriori modo et particulariter»*[170]; *«non plenarie, sed deficienter»*[171]. El ser le corresponde *«partialiter, et non secundum omnem perfectionis modum»*[172], *es* decir, en la medida en que viene determinado al modo de existir del ente en cuestión, que se convierte así en el modo según el cual la realidad finita toma «parte», participa, del ser qué en Dios se pone en su absoluta plenitud[173]. Ahora bien, tal ente, *«quia non accedit ad Deum nisi secundum quod esse finitum participat, distat autem in infinitum; idem dicitur quod plus habet de non esse»*[174].

Este, resultado de la comparación entre Dios y la criatura puede parecer brutal y paradójico, si se considera la comunidad de naturaleza que parecía estar garantizada por, el hecho de la existencia. Sin embargo, dice Sto. Tomás que la similitud entre Dios, y criatura no se asienta en la comunicación en una forma —el *esse*— *«secundum eandem rationem generis et speciei»,*

---

[170] *In l. de Causis,* lect. 12: «Apponit autem Proclus probationem manifestam ab, ea quae dicta sunt distinguens quod tripliciter aliquid de aliquo dicitur. Uno modo causaliter sicut calor, de Sole. Alio modo essentialiter sive naturaliter, sicut calor, de igne. Tertio modo, secundum quandam posthabitationem, idest. consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquod non plene habetur sed posteriori modo et particulariter, sicut calor invenitur in corporibus elementalis essentialiter, tamen non in ea plenitudine secundum quam est in igne».

[171] *S. Th.,* I, q 108, a, 5: «Per participationem autem dicitur esse, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo sed deficienter, sicut sancti homines participative dicuntur dii».

[172] *CG,* I, 32.

[173] Cfr. *ibidem.*

[174] *De Ver.,* q 2, a 3, ad 16.

sino analógicamente, en cuanto que Dios es ente por esencia y la criatura, lo es por participación[175]. Este concepto de participación deviene así la clave de superación dé la paradoja continuidad-discontinuidad que afecta a la realidad creada. SÍ se nos permite sacar las cosas de contexto, asignaríamos a esta noción metafísica, un valor dialéctico, en cuanto que supera esta aparente contradicción, conservando a. la vez en su significación el valor de afirmaciones contra- /273 dictorias. La participación establece la síntesis de continuidad y discontinuidad, haciendo de ambos términos fuerzas contrapesadas cuya resultante apunta hacia la posición ontológica del ente real finito.

Esta consideración es, sin embargo, puramente estática. Si bien permite explicar la diversidad de lo real a la vez que se conserva la comunidad ontológica de todo ente, se detiene sin embargo ante el hecho de la distinción, sin hacerse problema de la conexión dinámica que la comunidad de ser permite. La riqueza del concepto de participación permite ir más allá, en tanto que contiene en sí la relación entre un término absoluto, que nada participa, y otro relativo, que viene referido a aquél como al término por cuya participación se explica su realidad. Lo que es en Dios de modo perfecto, lo encontramos en la criatura *«per quandam deficientem participationem»*[176]. Esta relación deviene así una relación de dependencia que, apoyada en la continuidad del ser, establece la fundamentación de lo diverso finito en la unidad de la infinita perfección de Dios.

Mas esta relación que, por así decir, se dirige de abajo a arriba, desde lo finito a lo infinito, no tiene garantizado el camino de vuelta, en el sentido de una emanación continua de realidad que abriese el camino a una interpretación panteísta de la relación Dios-criatura. Por más que la criatura se asimile a Dios, no se puede decir que Dios se asimile a la criatura[177]; pues la participación supone una ruptura radical que resulta insalvable, a no ser

---

[175] Cfr*., S. Th.,* I, q 4, a 3; ad 3: «Non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma, secundum eandem rationem generis et speciei: sed secundum analogiam tantum: prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem».

[176] *CG,* I, 29.

[177] Cfr. *ibidem:* «Secundum tamen hac similitudinem convenientius dicitur Deo creatura similis quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod eius

para una relación trascendental de dependencia. Participar, dice Fabro, no es un puro sinónimo de *suscipere:* comporta un descenso o caída en el participante de la perfección participada, y por tanto una diferencia ontológica que sólo mantiene la conexión de una dependencia real del participante respecto del participado, en la misma esfera y según el modo de la participación misma[178].

2. El platonismo tomista en Cornelio Fabro

Que esta noción de participación resulta ser uno de los puntos centrales del sistema tomista, es indiscutible desde cualquier punto de vista. En este /274 sentido algunos autores contemporáneos realizan una interpretación en la que la participación se convierte en el concepto metafísico definitivo de la ontología tomista, como centro de gravedad del sistema que da razón de lo real en cuanto finito precisamente como participación de la perfección infinita de Dios. Puesto que Cornelio Fabro es sin duda alguna el más significativo representante de esta posición, conviene detenerse a considerar su postura, para, ver en qué medida se armoniza con ella la teoría del ente que se ha expuesto en este trabajo.

Para Fabro, el concepto de participación se convierte en la cristalización teórica de la relación de dependencia respecto de Dios que es «constitutiva» de la realidad creada[179]. Por ello, la primera división de lo real es para Fabro la de ser por esencia y

---

possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte'est, iñ rebus aliis per" quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest did Deum habere quod creatura est' Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur».

178 Cfr. C. Fabro, *Participation et causalité,* p. 27-1: «'Participer' n'est pas un pur synonyme de *'suscipere',* mais comporté una 'descente' de la formalité ou une 'chute' dans le participat de la perfection participée, et donc une 'différence ontologique' et une dépendance réelle du participant par rapport au participé dans la même sphère et selon le mode de la participation elle-même».

179 Cfr. *ibidem,* p. 604: «Le rapport de dépendance envers Dieu est donc, constitutif de l'être fini, puisqu'il convient à l'être par participation en tant que tel, et dans cette perspective c'est le premier rapport de l'être fini».

ser por participación; de manera que las tesis centrales de la metafísica tomista —la demostración de la creación y de la moción divina, la composición de esencia y *esse,* que constituye la «diferencia metafísica» entre la criatura y Dios, etc., dependerían exclusivamente de la noción de participación[180]. En definitiva, el estatuto ontológico último del ente finito se expresaría en ésta noción[181], así como se expresarían en ella la expansión y penetración de la esencia divina en el mundo del devenir temporal[182].

Toda realidad se apoya en una *«Diremtion»* original del ser que se cumple en el primer instante de su constitución, de manera que el *esse commune,* como *actus essendi,* participado por los entes individuales, es recibido y multiplicado en la naturaleza de éstos[183]. El ser, que es subsistente en Dios, se /275 convierte así en el principio trascendental de toda perfección; y esto como *perfectio separata* que estaría más allá del devenir y que explicaría la fundamentación de toda realidad «por medio de la dia-

---

[180] Cfr. *ibidem,* p. 424: «La première division du réel est celle en être par essence et être par participation; du point de vue heuristique elle est plus universelle que celle en acte et puissance. Les thèses centrales de la métaphysique thomiste: la démonstration de la création et de la motion divine, c'est-à-dire la dépendance totale de la créature in *'esse'* et *'fieri'* vis à vis de Dieu, la composition d'essence et *d'esse* qui constitue la 'différence métaphysique' entre la créature et Dieu, ces thèses dépendent exclusivement de la notion de participation». — Cfr. también, *La nozione (...),* p. 217: «è importante il rilevare come nelle opere di S. Tommaso per la dimostrazione della distinzione reale, assistiamo ad un processo di sempre maggiore semplificazione: nelle prime opere gli argomenti abbondano e sono dati in dipendenza soprattutto da Avicenna; nelle seguenti, dell'età più matura, si svolge soprattutto l'unico argomento della partecipazione, che nelle prime opere era piuttosto soltanto implicito».

[181] Cfr. *Participation et causalité,* p. 600: «La notion qui contient le statut ontologique ultime de l'être fini, par rapport à la cause Première, tant sous l'aspect statique que sous l'aspect dynamique, c'est la notion de participation».

[182] Cfr. *ibidem,* p. 205.

[183] Cfr. *ibidem,* p. 468: «La Diremtion de l'être s'accomplit donc au premier instant de la constitution du réel. Le terme propre de la création est l'*esse,* qui est ainsi l'effet propre de Dieu. Mais il s'agit là de l'*sse commune,* car l'*esse per essentiam* est Dieu lui-même, l'imparticipable; sinon il n'existerait qu'un seul être, ainsi que le voulait Parménide et que l'idéalisme métaphysique devait le préconiser. *L'esse commune* comme *actus essendi,* participé par les êtres individuels, est reçu dans l'essence et par conséquent multipliée».

léctica de la Idea» tomada ésta precisamente en su sentido platónico de ejemplar, que Aristóteles había rechazado expresamente[184].

Con esto sitúa Fabro la metafísica tomista más allá de la diferencia, para él radical, que se da entre la ontología platónica y la aristotélica. Esta radical distinción viene establecida en función de la problemática causal, que se entiende como problemática de fundamentación del ente. Las ideas platónicas son principios universales situados más allá del movimiento. Para Aristóteles, por el contrario, la forma es particular, acto inmanente de la materia concreta. Ahora bien, si Aristóteles puede con ello explicar la causalidad predicamental, no alcanzaría, según Fabro, a fundar la actualidad más profunda y universal de la causalidad de la vida, por ejemplo, y sobre todo del ser[185].

Es esta causalidad del *esse* la que interesa especialmente al Aquinate. Mas aquí topamos con un concepto que ha sido olvidado, dice Fabro, por Aristóteles. El Estagirita referiría, según él, la verdad del ente, no al *esse,* que es para Sto. Tomás el acto de todo acto, sino a la *«ousia»,* entendiendo ésta como la realidad de la esencia. La metafísica se centra desde esta perspectiva sobre la estructura y los modos de la substancia, y haría de la actualidad formal, como principio de esta estructura, el punto clave de su consideración. Forma y acto, continúa Fabro, se co-

---

[184] Cfr. *ibidem,* p. 205: «L'expansion; si l'on peut dire ainsi, et la pénétration de l'essence divine dans le monde du devenir temporel est expliquée par saint Thomas, en conformité avec la tradition patristique, surtout avec saint Augustin et le Ps. Denys, au moyen de la dialectique de l'Idée, précisément prise dans son sens platonicien d''*exemplar* (paradigma) qu'Aristote a refusé expressément».

[185] Cfr. *ibidem,* pp. 184-185: «Il reste toujours une différence fondamentale entre la causalité platonicienne et l'aristotélicienne. Cette différence ne consiste pas tellement dans le fait que les Idées ou formes abstraites de Platon sont immobiles et en dehors du mouvement, tandis que les formes d'Aristote sont des actes immanents à la matière concrète. En effet, *l'Anima mundi* et de même le 'Nous' et le Démiurge sont aussi immanents à la matière. On doit voir la différence plutôt dans la manière de concevoir la structure ultime du réel et de ses principes. Pour Platon les principes, tant formels que finaux et efficients, sont toujours 'universels' (Idées, Nous, Anima, Démiurge), mais pour Aristote ils sont surtout particuliers. Si maintenant Aristote pouvait expliquer ainsi la causalité prédicamentale, il ne réussit pas à fonder l'actualité plus profonde et universelle de la causalité, telle que la vie et surtout l'être».

rresponden y coinciden sin que quede fuera resto alguno, absorbiendo así el *esse* en la esencia y eliminando con esta absorción la posibilidad de su consideración trascendental[186]. /276

Sería indudable que Sto. Tomás se adhiere a la concepción aristotélica de la causalidad predicamental que enseña que el término adecuado de esta causalidad no es la forma, sino el ente completo, de manera que el compuesto engendre lo compuesto. Pero su metafísica del *esse* no le permite mantenerse aquí, y admite también el dominio de la causalidad trascendental, que tiene como objeto, no ya el origen contingente en particular, sino el origen primordial y universal de todas las formas y de todos los actos; y este se produce según el plano dé la participación platónica[187].

Es en este contexto donde aparece el concepto tomista de *esse* como acto intensivo emergente. Que la inspiración aristotélica sea indudable, no quitaría el que, según Fabro, elaborando la noción de intensidad del acto Sto. Tomás se situase en las cercanías del concepto platónico de *perfectio separata*[188], perfección de la que participan las criaturas y que expresa aquel trazo teóricamente más característico del platonismo «que fue, como

---

[186] Cfr. *ibidem,* pp. 169-170: *«L'esse* comme *actualitas absoluta* est la nouveauté de la révélation de l'Exode, ignorée de la pensée classique; et elle suppose pour cela la création; *l'esse* comme positivité absolue et acte de toute forme est la nouveauté de la métaphysique de saint Thomas, ignorée d'Aristote et oblitérée ou rejetée ensuite par l'orientation formaliste de la Scolastique. Aristote, en effet, reporte la vérité de *'on' (ens)* non sur *l'esse* comme acte de tout acte, mais sur l'*ousía».*

[187] Cfr. *ibidem,* p. 187: «Il est indéniable, que saint Thomas a adhéré à la conception aristotélicienne de la causalité prédicamentale, qui enseigne que le composé engendre le composé. Mais en même temps saint Thomas admet, en conformité avec la métaphysique de la création, le domaine de la causalité trascendentale, qui a comme objet, non plus l'origine contingente en particulière, mais l'origine primordiale et universelle de toutes les formes et de tous les actes: or ceci se produit selon le plan de la participation platonicienne».

[188] Cfr. *ibidem,* pp. 198-199: «D'autre part, au cours de la maturation de la métaphysique de la participation, on voit toujours plus clairement comment ce concept d'acte se débarrasse de ce qui pouvait borner l'aristotélisme historique, et comment il s'élève vers la sphère de la pureté notionnelle et de la compréhension universelle. Cette dialectique ascensionnelle, d'acte en acte, que saint Thomas centralise sur *l'esse,* n'a d'autre origine que le principe platonicien de *perfectio separata,* tel que l'angélique a pu entrevoir et l'assimiler, quels que soient les incertitudes et les difficultés que le principe puisse, présenter dans l'évolution des écrits platoniciens».

Sto. Tomás lo sabe muy bien, blanco más directo de la polémica aristotélica»[189].

Así, el acto de ser, concepto sobre el que gira toda la estructura del ente y de la causalidad, está dominado por y fundado sobre la noción de participación, que se mantendría de este modo como la única fórmula capaz de expresar la relación de las partes al Todo, de lo finito a lo infinito, de los /277 existentes al Ser mismo[190]. Toda la doctrina aristotélica de la causalidad resultaría así, según Fabro, ampliada y «salvada» por su incorporación en la participación, y no al contrario. Es precisamente por medio de esta noción que el acto mismo puede ser salvado, teóricamente reconocido y fundado, al integrarse en la acción trascendental del *esse,* sin la que la causalidad no es producción de ser, sino una simple regla de sucesión de hechos, tal y como la concibe el pensamiento moderno[191].

---

[189] *Ibidem,* p. 198: «La notion thomiste *d'esse (...)* est la notion d'acte pur, ou d'acte intensif émergent par excellence; sauf erreur, les éléments du problème sont ici au nombre de trois. Il y a le concept d'acte, le concept d'intensité de l'acte, et naturellement, c'est ailleurs l'élément décisif, le concept d'acte intensif appliqué à l'*esse (...)* On reconnaîtra bien, sans contestations essentielles, que le concept d'acte, tel que saint Thomas l'entend et l'applique, est d'inspiration nettement aristotélicienne. Mais il sera important de reconnaître aussi que la notion d'intensité de l'acte, c'est-à-dire le principe de la *perfectio* separata, est typiquement platonicienne, et qu'elle exprime même le trait théoriquement le plus caractéristique du platonisme, qui fut donc, ainsi que saint Thomas le savait très bien, visé le plus directement par la polémique aristotélicienne».

[190] Cfr. *ibidem,* p. 194: «…L'acte *d'esse,* concept propre du thomisme, autour duquel tourne non seulement le problème de la structure de l'être, mais aussi celui de la causalité, est dominé par et fondé sur la notion de participation. Quelles que puissent avoir été les obscurités, les déviations, les contradictions de la pensée de Platon et de ses développements dans le platonisme, il reste un fait que son intuition fondamentale de la participation a résisté à toutes les attaques, et se conserve encore aujourd'hui, après la pensée moderne et toutes ses recherches sur la dialectique de l'acte et de la subjectivité de l'être, comme la seule formule capable de exprimer le rapport des parties au Tout, du fini à l'Infini, des existants à l'Etre même».

[191] Cfr. *ibidem,* p. 194 s: « (...)la doctrine aristotélicienne de la causalité, limitée au devenir des causes du devenir sensible, est élargie et 'sauvée' par incorporation dans la participation, et non le contraire (...) C'est précisément grâce à la notion de participation que l'acte aristotélicien lui-même peut être sauvé théoriquement reconnu et fondé (...) La spéculation thomiste complète ainsi, quant à l'essentiel, le cycle total de l'assimilation de la pensée classique par la spéculation chrétienne, par une expansion complète et mutuelle des

La asimilación del *esse* al acto la considera Fabro como categóricamente propia de Sto. Tomás[192], y resultado de la síntesis de dos influencias antagónicas[193]. Síntesis en la que se depuraría la participación platónica de sus errores de método por un recurso a Aristóteles; pero a un Aristóteles platonizado[194] y absorbido en el marco de una tradición platonizante[195]. El aristo- /278
telismo se vería pues absorbido, según Fabro, en una metafísica de la participación[196]; gracias a la cual se pueden establecer las relaciones de dependencia de lo finito respecto de lo infinito, y con ello la inserción de Dios en el mundo tal y como el cristianismo revela[197]. El sistema aristotélico resultaría así elevado a nivel del creacionismo cristiano, precisamente por ser absorbido

---

principes (antagonistes) de l'Idée et de l'Acte. En guise de conclusion on pourrait formuler la synthèse thomiste de la manière suivante: la causalité transcendantal platonicienne s'intègre et se développe dans la causalité prédicamentale aristotélicienne, de même que celle-ci s'établit sur la première et s'y réfère. Il s'agit, en d'autres termes, d'affirmer la coexistence et la solidarité, dans le sens d'un échange mutuel des fondements, de l'immanence et de la «ascendance. Autrement la causalité n'est pas une production d'être, mais une simple règle de succession de faits, ainsi que la pensée moderne l'a conçue».

[192] Cfr. *ibidem,* p. 198: «L'assimilation absolue et totale de *Vesse* à l'Acte, manque, chez Platon comme (et plus encore!) chez Aristote, et il est propre à saint Thomas, de la manière la plus catégorique; ce qui la met dans une position tout particulière dans le développement de la pensée en Occident, vis-à-vis de l'époque patristique, médiéval et moderne».

[193] Cfr. *ibidem,* p. 319: «II est donc nécessaire, pour ne pas s'égarer dans l'interprétation du thomisme, d'affirmer d'abord l'opposition de principe entre platonisme et aristotélisme dans l'explication de l'être».

[194] Cfr. *ibidem,* p. 425: «Saint Thomas dépouille la participation platonicienne de ses erreurs de méthode par un recours à Aristote, mais à un Aristote élève de Platon, par l'intermédiaire de Denys surtout et *du Causis*».

[195] Cfr. *ibidem,* p. 208: «La réflexion de saint Thomas s'inspire d'Aristote, se développe avec Avicenne et Averroès, mais en vérité sa pensée évolue dans les dimensions nouvelles de la transcendance *qu'il a découverte* chez Boèce, Denys et le *de Causis»*

[196] Cfr. *ibidem, pp.* 199-200: «Le principe de la *perfectio separata,* que saint Thomas retrouve chez 'Aristote même (*Met,* II*,* 1; 993 b 24) n'est autre que la version thomiste de la conception platonicienne de la forme ou Idée».

[197] Cfr. *ibidem,* p. 193: '«On doit reconnaître, que, si Aristote à la mérite d'avoir découvert la connaissance de la substance et de lu cause, c'est Platon qui a jeté les fondements de la structure transcendentale de la substance et de la cause, et c'est grâce à cette doctrine qu'on peut établir les rapports de dépendance concrète du fini à l'égard de l'Infini, et, par suite, l'intromission de Dieu dans le monde', ainsi que la religion révélée l'enseignera».

en este marco platónico[198]. Se podría reconocer, concluye Fabro, la presencia de un elemento aristotelizante en la metafísica tomista, pero en cualquier caso, este elemento se integraría en un marco extraño, «mediando un trabajo de elaboración íntima que transforma todos los conceptos fundamentales»[199].

3. Acto y participación

Todo lo que dice Fabro tiene la garantía de una interpretación que, dado su vastísimo conocimiento de las fuentes, saca a la luz conclusiones de indudable valor. Lo que hay que exigirle fundamentalmente es que mantenga a la vez su propia coherencia, que no acaba de ser total cuando tras afirmar que la noción de acto, es salvada por su inclusión en un sistema platonizante, Fabro concluye que Sto. Tomás «llega allí donde Platón aspiraba a llegar, a saber, a esto que nosotros llamaríamos la sinopsis conclusiva de la fundación del ser sobre el Ser por medio de la participación, y esto gracias a la dialéctica aristotélica del acto y la potencia»[200]. No se puede interpretar la dialéctica del acto y la, potencia poniendo la noción de participación como clave dé esta integración, si resulta que hay que recurrir al concepto de acto para alcanzar una comprensión metafísica de tal noción, que quedaría vacía de contenido sin este recurso.

El sentido de la crítica a la que se ve sometida la idea de participación por parte de Aristóteles, no comporta como quiere Fabro un rechazo total del concepto, sino la exigencia de una formulación ontológica que haga de la participación una noción operativa. Vamos a decirlo con las mismas palabras de Fabro: se trata de que la participación sea, no una «mera relación nocional /279 o condicional de inteligibilidad, sino una relación real de triple causalidad ejemplar, eficiente y final, según una total dependencia de la criatura respecto del creador»[201]. La función de la

---

[198] Cfr. *ibidem,* pp. 24-42; «L'essence du spiritualisme et du personnalisme aristotélicien est élevée au niveau de créationnisme chrétien au moyen de la méthode platonicienne de la participation».

[199] *Ibidem,* p. 208.

[200] *Ibidem,* p. 194.

[201] La nozione (...), pp. 198-199.

participación es declarar esta relación de dependencia[202]. Pero para que sobre ella se pueda fundamentar algo, esta relación ha de entenderse, sigue diciendo Fabro, a partir de la «derivación real del acto participado respecto del acto por esencia»[203]; es decir, tiene que ser salvada por la dialéctica acto-potencial, y no viceversa. O, lo que es lo mismo, la crítica aristotélica conservará todo su mordiente en la medida en que no se asiente la relación de participación sobre la dependencia que todo acto finito tiene respecto del acto primero.

Sto. Tomás, que ha comprendido perfectamente el alcance de la crítica aristotélica, considera siempre la teoría de la participación como un complemento o ampliación de su metafísica del acto, presentando la actualidad absoluta de Dios como el origen de dicha participación; acto que es participado, *«non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius»*[204]; de manera que sea este despliegue causal, en el que se comunica una actualidad real, el motivo de la dependencia y continuidad discontinua que la participación declara en su concepto. De modo que la participación, fundada ya en la relación causa-efecto, no es propiamente fundamento en el sentido de un metafórico «tomar parte», que sería además incompatible con la diversidad que se ha de establecer entre participante y participado, sino que consiste en tener de modo «particular», «limitado», «imperfecto», el acto que en Dios encontramos como total, ilimitado y universal [205].

---

[202] Cfr., *Participation et causalité, p.* 603: «La clef de voûte de la participation transcendental est cette dépendance totale du premier membre —l'accident, la créature— vis-à-vis de l'autre —la substance, Dieu— dans leur ordre respectif».

[203] *Ibidem,* pp. 605 s.

[204] Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q 75, ad 1.

[205] Cfr. C. Fabro, *La nozione (...),* p. 316: «L'etimologia tomista di partecipare ci è nota: *'Est autem participare quasi partem capere'* (in *Ep. ad Hebr., c.* 6, lect. 1). E detto 'quasi' (…), poiché propriamente solo nell'ordine della quantità, p. e. partecipare ad un'eredità (...) la partecipazione avviene per una comunicazione di una 'parte', per il fatto che in quell'ordine si possono avere realmente delle parti di un tutto distinte realmente (dopo la divisione) le une dalle altre, e che quindi possono essere distribuite indipendentemente. Ma nell'ordine metafisico, cioè della qualità e dell'atto in generale, il partecipare non può avere questo senso tropo materiale. L'atto e la qualità (formalità) come tali sono semplici: o si hanno o no si hanno; se quindi ad *esse* si applica il 'partecipare' ciò potrà significare non l'avere una parte, poiché non vi sono parti, ma

El acto es la resolución de toda perfección[206]. Por ello el acto-finito supone en su misma posición un límite potencial que coarta la perfección que le corresponde a un «cuanto» determinado, a una parte pues de lo que tendría /280 en su posición original como acto puro[207]. Entendida así, la participación es un hecho metafísico consecuente, es decir, que se deduce de la citada posición finita. La participación es por eso comprensible sobre la base de una relación real que se asienta en la procedencia causal del acto que participa a partir del acto original[208]; y no, como quiere Fabro, un principio antecedente que sea causa de nada, ni menos de la posición del acto finito de la que la misma participación resulta[209].

---

l'avere in modo 'particolare' 'limitato', 'imperfetto' un atto ed una formalità che altrove si trovano in modo totale illimitato e perfetto».

[206] Cfr. Sto. Tomás, *S. Th.,* I, q, a 1, ad 1: «Transumitur hoc nomen 'perfectum' ad significandum omne illud cui non deest esse in actu». Cfr. también, *CG,* I, 39.

[207] El ser finito ha de situarse, pues, sobre el punto de confluencia de este acto con otro principio limitador. Es' la proporción entre ambos principios de donde surge la medida de lo perfecto que a este ente compete; o, lo qué es lo mismo, la medida de[1] su participación en la perfección absoluta que al acto, compete. Es evidente. que para Sto. Tomás acto y potencia son los términos reguladores de esta participación: «Unumquodque perfectum est inquantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est in potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse» (*CG,* 1, 28). Cfr. también, *Quodl.* III*,* l, ad 1.

[208] Es la diferente perfección del acto segundo respecto del primero; lo que, sobre la comunidad de la noción de acto, hace surgir la idea de que el segundo es una parte. De cualquier manera el segundo ha sido ya puesto causalmente por el primero: «In primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur, esse-actu-in omnibus; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus. habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respecto primi actus, omnis actus causatus est imperfectas». *(De spiritudtbus creaturis,* a 1).

[209] Ciertamente que Sto. Tomás parece afirmar en algunos textos la prioridad de la participación sobre la actualidad: «Omne participatum comparatur ad participans, ut actus eius» (*S. Th.,* I, q *15, a 5,* ad 4). «Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum; per id enim quod' participatur fit participans actuale» *(CG,* II, 53). — Pero esto hay que entenderlo sobre un paralelismo ya establecido y asentado en la noción del acto. A partir de ello, y puesto que ambas relaciones acto en absoluto-acto finito y participado-participante— se superponen; nada impone que según la metodología que exija el desarrollo del artículo en cuestión, se eche mano de

Esto permite aclarar un punto que resulta difícil de explicar en la teoría platónica. Si entendemos la participación como principio, es necesario establecer una relación que indique cómo puede ser causa. Entonces entendemos en ella un participar «en», de manera que la parte se entiende y ésta fundamentada por su pertenencia al Todo, resultando al final una participación «de». Platón, que es todo menos un panteísta, que hace del *«horismós»* un presupuesto intocable, se niega a aceptar este segundo paso, y deja al final por aclarar cómo la participación pueda ser causa. Del mismo modo se tiene que defender Sto. Tomás, afirmando una y otra vez que el ente finito no «toma parte en» la actualidad de Dios. Algunos críticos tomistas quieren ahora poner *un esse commune* como intermedio entre Dios y la criatura; pero éste es un concepto metafísico abstracto cuya participación rehúsa hacer funciones de causalidad.

Y es que Sto. Tomás no necesita hacer de Dios el participado del ente /281 finito, porque para él, que parte de una metafísica del acto, el problema de la causación del ente está ya resuelto en la dialéctica acto-potencial[210]. La participación se muestra entonces como resultado de esta dialéctica, de manera que el acto creado, al que en cuanto acto le correspondería ser infinito, resulta ser en cuanto finito sólo *parcialmente* lo que expresa su noción absoluta[211]; pero no una *parte* «en» la infinitud de la pura actualidad de Dios.

Con esto se presenta una alternativa a la interpretación de Fabro. Se ha de partir en primer lugar de la validez que para el Aquinate tiene la crítica aristotélica de la causalidad platónica.

---

la relación fundada para aclarar la fundante. Con más razón si se tiene en cuenta que la idea de participación es en mucho más accesible que la de acto.

[210] Y esto es así incluso respecto de la relación de fundación por la que el efecto se refiere a la causa, que es el objetivo fundamental del concepto de participación: «Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi simile inquantum est actu» *(CG,* II. 53). — Cfr. también, *De Pot.,* q 3, a 17, ad 14; *In Boeth. De Hebd,* lect. 2; C. Fabro, *Participation et causalité,* p. 194.

[211] Esta noción absoluta es lo que hay que entender cuando Sto. Tomás habla del *ipsum esse,* y no un término medio real entre Dios y la criatura que por ser ilimitado se identificaría con el mismo Dios: «Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sii ipsum 'esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus» *(De Anima,* a 6, ad 2).

Sto. Tomás ha desarrollado hasta sus últimas consecuencias los principios, ya presentes en el Estagirita, de una metafísica del acto; ello de manera tal que estos principios permiten absorber, asentándola en sólidos y operativos puntos de apoyo, la dimensión trascendental de lo real, que Platón había ciertamente descubierto, pero que tenía pendiente el problema de su inclusión y articulación en el sistema causal que diese razón del hecho metafísico consecuente a esta causalidad, que es la participación. Se hace aquí preciso insistir una vez más en que la crítica de Aristóteles no se dirige contra esta dimensión trascendental, que él mismo desarrolla —y esto es silenciado por Fabro— en su metafísica[212], sino contra una ontología meramente formal que no atienda al motor del devenir sobre el /282 que se articula la causación trascendental[213]; sin que se suponga con ello que la acción del primer motor se agote en este movimiento[214]. Existe, pues,

[212] Cfr. Aristóteles, *Met.,* IX, 8; 1050 b 2: «Está claro que la substancia y la especie son acto. Y este razonamiento pone de manifiesto que, en cuanto a la substancia, es anterior el acto a la potencia, y, como dijimos, en cuanto al tiempo siempre hay un acto anterior a otro hasta llegar al que siempre mueve primordialmente». — Cfr. *ibidem,* 1060 a 26; 1070 b 34; 1071 b 12 ss; 1072 a 10 ss; 1075 a 14-15; 1075 a 16 ss; 1076 a 3-4. Cfr. W. D. Ross, *Aristotel's Metaphysics,* p. cxxxiv y t. II, p. 359, comentario a 1071 a 35-36. Especialmente trata este tema R. Alvira en su trabajo *La noción de finalidad,* poniendo de relieve el hecho de que Sto. Tomás desarrolla lo que ya está implícitamente contenido en Aristóteles; cfr. pp. 86 s.: «Sto. Tomás ha puesto en claro la coherencia del pensamiento aristotélico, expresado de un modo disperso y fragmentario en las obras de éste. En la realidad se da un perfecto entrelazamiento vertical y horizontal, existe la unidad en la diversidad, que, con otras palabras, se llama la comunicación universal. Y la coordinación (horizontalidad-eficiencia) presupone subordinación (verticalidad-finalidad). La comunicación universal queda mejor trabajada que en Platón, pues se añade la explicación del movimiento. De todos modos, la relación perfección-movimiento obligará a nuevas digresiones. El enorme esfuerzo que Aristóteles lleva a cabo para coordinar ambos factores es una muestra de la importancia y dificultad del tema». Cfr. también pp. 70 y 78.

[213] Una vez aclarado este punto, Aristóteles no tiene inconveniente en utilizar él mismo el concepto de participación. Cfr. *Física,* VII, 3, 253 a 28; VIII, 6, 259 a 21 ss*; De Caelo et Mundo,* II, 292 b 10; *Met., XI,* 3, 1061 b 6; *De Anima,* II, 4, 415 a-b. En este sentido cfr. A. Alvira, *La noción de finalidad,* pp. 68-69.

[214] Es asombroso el interés que tienen, aun excluido Fabro, muchos autores tomistas en interpretar a Aristóteles reduciendo su metafísica a los términos de una substancia y de un devenir a los que sería ajeno el concepto del ser trascendental. (Cfr. L. dé Raeymaeker, *La Philosophie de l'être,* p. 137; E. Gilson, *L'Etre et l'essence,* p. 65). Pero el movimiento y la substancia que surge en el

una armonía entre ambos pensadores, que, por encima de la aparente contradicción, ha sido demostrada por Sto. Tomás al acoger en su propio desarrollo de la doctrina aristotélica —desarrollo que no admite respecto del origen solución de continuidad— los principios trascendentales de la teoría platónica[215], superando así el fracaso de esta última en la determinación positiva de la relación de participación[216]. /283

---

devenir son en Aristóteles conceptos en los que late la presencia de un acto que es radicalmente metafísico: «La palabra acto, aplicada a la entelequia ha pasa'do también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas qué no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables, aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia» *(Met.,* IX, 3; 1047 a 30 ss; cfr. *Física,* VIII, 6; 259 a 34 ss). Y en este sentido, en cuanto que este movimiento hacia un acto que es ser está causado por el primer motor, Sto. Tomás no duda en atribuir al Estagirita la idea de creación (cfr. *De Pot.,* q 3, a 5; *S. Th.,* I, q *2;* a 3; *CG,* I, 13; *In II Met.,* lect. 2; *In I De Cáelo et Mundo,* lect. 21). R. Alvira señala que esta interpretación puramente predicamental procede de una falsa interpretación del Acto puro como primer motor y tiene su origen en Hegel: «Aquí hay que recordar la interpretación hegeliana de Aristóteles. Según Hegel, Aristóteles filosofa sobre lo individual y determinado (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* I, 1, 3, B) y olvida decir algo acerca de lo absoluto y general, es decir, que olvida decir algo acerca de Dios. El primer Motor aristotélico sería un individuo al lado de otros y nada más. Pero no es cierta esta aserción: el Primer Motor es la causa por excelencia, el fundamento primero, y, en cuanto tal, toda la realidad hace relación a él. En otras palabras: la interpretación creacionista de Aristóteles es más correcta que la interpretación hegeliana» (*La noción de finalidad,* p. 50). — Para Aristóteles, en cualquier caso, el objeto de la metafísica está más allá del devenir entendido como puro devenir físico, y se refiere a un absoluto incausado que es origen y fundamento de toda causalidad: «Si no hay ninguna otra substancia aparte de las constituidas por la naturaleza, la Física será ciencia primera; pero, si hay alguna substancia inmóvil, ésta (3a teología) será anterior y Filosofía primera, y universal precisamente por ser primera; y a ésta corresponderá considerar el Ente en cuanto ente, su quididad y las cosas quele son inherentes en cuanto ente» *(Met.* VI, 1, 1026 ss).

[215] Cfr. C. Fabro, Participation et causalité, p. 19.

[216] Cfr. *ibidem,* pp. 114-115: «Le drame du platonisme réside dans l'impossibilité de parvenir à une détermination positive du rapport de participation (...), ce qui a donné lieu à la critique d'Aristote: il manque au platonisme la causalité, entendue comme le 'devenir' de l'être de la forme, perspective" qui a au "contraire ouvert a Aristote la référence à l'acte comme au principe ultime de

En conclusión, la interpretación propuesta por Fabro es en mi opinión difícil de sostener en dos puntos esenciales. En primer lugar, en su valoración de la ontología aristotélica como una mera teoría estructural de lo concreto; pues se desconoce así la profunda dimensión metafísica de la fundamentación del acto, fundamentación que es en Aristóteles trascendental y punto de referencia de toda su teoría de la causalidad, tal y como se encuentra más explícitamente desarrollada en Sto. Tomás. Y en segundo lugar, parece insostenible la afirmación de Fabro según la cual el concepto de acto se salva mediante la noción de participación. Creo que es cierto más bien lo contrario: el acto, es decir, el ser, lo real entendido como positividad absoluta, es el núcleo de la metafísica tomista, a la vez que es el origen mismo del pensar aristotélico. Pensar el ser como actividad y posición (*enérgeia*), y no como idea, es la revolución llevada a cabo por el Estagirita y sobre la que Sto. Tomás articula la relación de dependencia y fundamentación entre Creador y criatura tal y como la declara la noción de participación, que se deriva precisamente de esta relación.

4. Substancia y participación

Existe aún un peligro, que apunta en Fabro y viene planteado o sugerido por la metafísica de la participación, cuya delicada conjuración tal y como se muestra en el sistema del Aquinate, nos indicará una vez más cómo esta noción de participación no puede ser considerada como el centro de gravedad de su pensamiento, sino que ha de ser cuidadosamente reinterpretada desde una adecuada perspectiva del acto y la potencia.

Para Platón lo realmente real es la idea. El mundo del devenir sensible, objeto de opinión y sensación irracional, es aquel que nace y muere, pero que no existe jamás realmente[217]. La participación se convierte en este contexto en un medio desvalorizador de la contextura ontológica del ser móvil. Pues la realidad absoluta se sitúa de parte de lo participado, y en consecuencia le cabe

---

l'être». — Cómo se armonizan estas afirmaciones de Fabro con su misma interpretación, tal y como se expuso en el parágrafo 2, es un misterio que no es fácil descifrar.

[217] Cfr. Platón, *Timeo,* 26 e-28 c.

tan sólo al participante ser relativamente real. Una interpretación del tomismo centrada sobre la participación nos conduciría consecuentemente a una depreciación del valor metafísico de la substancia, que se constituiría en este participar. Se haría del ente una realidad *secundum quid,* situando el *esse* como un accidente de la substancia[218]. Como dice Raeymaeker, cabría aquí el peligro de considerar el participante como un ser «en parte», en vez de un ente que es absolutamente, por más que encierre sólo parcialmente la /284 infinita riqueza del ser[219]. Bien es verdad que en algún texto ya citado Sto. Tomás afirma que el ente creado se acerca más al no ser que a Dios; también lo es que el hecho de la participación supone en tal ente la distinción entre ser y el modo formal —substancia en el sentido de significación esencial— que lo limita a una particularidad[220]. Pero esta diversidad resulta salvada, por cuanto que la relación participativa se resuelve en la dialéctica acto-potencial, y entonces *«omne autem participans se habet ad participatum sicut potentia ad actum»*[221]*. «Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia»*[222]*.* Con esto hace Sto. Tomás de la composición participante-participado en cierta forma una composición intrasubstancial[223] que impide hacer a su vez del *esse* participado un accidente si no es en relación al concepto esencial, y en ningún

---

[218] Cfr. C. Fabro, *La nozione (...),* p. 317.

[219] Cfr. L. de Raeymaeker, *La Philosophie de L'Etre,* pp. 37-38.

[220] Cfr. Sto. Tomás, *CG,* II, 52: «Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est eius substantia ut supra ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit alus nisi per modum participationis: sicut calor alius corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse».

[221] *Quodl.,* III, 20.

[222] Quodl., XII, 5.

[223] Cfr. *Quodl.,* III, 20: «Substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse sicut potentia ad actum. Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu».

caso al de substancia propiamente dicha[224]. Dicho con otras palabras: el *esse* no es un principio externo, sino el acto mismo en el que se constituye la misma substancia participante[225]; de forma que *«nihil prohibet, id quod per participationem dicitur, substantialiter praedicari»*[226].

Es esta actualidad substancial lo que permite corregir la doctrina de la participación en el sentido indicado; de manera que la particularidad del acto finito, por más que resulte ser parte de la riqueza ilimitada de la actualidad /285 en cuanto tal, no impide la subsistencia absoluta de la substancia que en este acto se constituye. El ente creado no es una sombra metafísica, sino una posición absoluta de realidad que tiene su sustento en sí mismo. Ahora su posición como acto, en tanto que manifiesta por su particularidad la insuficiencia para ponerse a sí mismo como absoluto, o lo que es lo mismo, la incongruencia entre su absolutez y su relatividad, le impone una dependencia trascendental respecto del acto absoluto-absoluto que se revela como la causa de tal posición. Y se dice absoluto-absoluto, porque al acto puro corresponde esta calificación bajo dos consideraciones diversas: en primer lugar por ser real, como todo acto, y en segundo por carecer de modo particular que relativice su actualidad a una realidad particular. Por el contrario, aunque el ente finito en cuanto acto sea absoluto en el primer sentido, su particularidad lo hace

---

224 «Unumquodque quod est in potentia et in actu fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus actus est esse subsistens per se; unde esse est complementum omnis formae, qui per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu; et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic, dico quod esse substantiale,:rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius' effectus' Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo, non es accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia».

225 Cfr., *De subst. sep.,* c. 3, n. 58: «Id enim quod recipitur ut participatum oportet esse actum ipsius substantiae participantis; et sic, cum omnes substantiae praeter supremam. quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est' quod omnes sint compositae ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis».

226 In Boeth de Hebd., lect. 3.

relativo a la significación que limita su realidad, sin que se pueda decir que contenga en su totalidad la perfección universal de esta realidad.

5. Participación y fundamentación del acto

En definitiva, podemos concluir ahora que todo aquello que el platonismo quería explicar con el concepto de participación lo explica Sto. Tomás por medio de la dialéctica del acto, y esto de modo especial en lo que afecta a la dependencia trascendental de toda criatura respecto del creador; dependencia que es vista como asimilación del efecto por su causa agente mediante el acto real absoluto —*esse*— que en esta causación se comunica[227].

La actualidad de Dios comprende la perfección que compete a la noción misma del ser que en Él se pone como subsistente[228]. Luego en la medida en que es acto puro Dios recoge en sí la realidad *«et omnia quae quocumque modo contineatur in esse»*[229]. Esta actualidad difunde de modo particular esta perfección a través de un sistema finito de causalidad que tiene su origen en el acto creador. A consecuencia de este despliegue se ha de decir que todo lo que de alguna forma es real *«participat Ipsum per modum cuiusdam assimmilationis, licet remote et deficienter»*[230]. Esta asimilación no es ya, sin embargo, una metáfora poética, o una palabra vacía, sino la exigencia de fundamentación del acto finito en el acto que lo causa; asimilación, pues, sobre la que no cuelga el ente mismo, que debe ya su posición a un proceso causal positivo. En ella el ente finito, sin que abra ninguna nueva comunicación, recorre simplemente en sentido inverso el camino de su causación, a la busca de su origen, que ya actúa causalmente.

En cualquier caso, desde esta perspectiva no se puede afirmar, como hace Fabro desde la suya, que el ente finito consista en su participación del ser. Si /286 se afirma esta primacía de la participación hay que concluir que el ente consiste en ser relativo, en cierta forma, en no ser. Por el contrario, una metafísica

[227] Cfr. *CG,* II, 15,
[228] Cfr. *In Dion. de Div.,* c 5, lect. 1. n. 641.
[229] Ibidem.
[230] *S. Th.,* I, q 6, a 4.

de la substancia, como es la de Aristóteles, y por supuesto la de Sto. Tomás, afirmará siempre que el ente real es en acto, es decir, es en absoluto, subsiste, Sólo una vez que está asegurado este punto se puede, afirmar a continuación que esta posición del ente en tanto que finita no encierra en su modo propio toda la riqueza del ser en absoluto, y qué por tanto es relativa a la posición absoluta-absoluta del mismo ser subsistente como al último fundamento de sí misma en cuanto posición. Por el contrario, creo que el camino inverso, es decir, asegurar desde la participación la subsistencia del ente, puede, resultar problemático; y ello con las consiguientes dificultades en orden a poder explicar la constitución del ente. Pues una vez que no se explique suficientemente la subsistencia del ente que aparece en la experiencia, tampoco se entiende, en definitiva, la positividad absoluta en que consiste lo real en cuanto tal. Esta es la tragedia del platonismo, y esta podría ser la tragedia de un tomismo platonizante asentado sobre un puro creacionismo. Esta posibilidad está sin embargo bloqueada por la radical fidelidad del Aquinate a una metafísica del acto y de la substancia.

¿Qué valor —se puede preguntar— tiene entonces la noción de participación? Sencillamente se muestra en ella el estado final que corresponde al acto finito. Su valor resulta ser meramente declarativo de una relación de fundamentación, que se apoya sin embargo, no en la participación, sino en el proceso causal de transmisión del acto[231]; este valor es declarativo además de la continuidad discontinua de la que se hablaba al principio del capítulo y que manifiesta la unidad trascendental de lo

---

[231] R. Alvira, comentando a Aristóteles, señala que la participación es un «hecho» que hay que explicar, y no una causa que explique nada: «En efecto, Aristóteles señala repetidas veces —es una de sus frases favoritas— que la participación platónica no tiene más valor que el de una bella metáfora. Pero es una metáfora la participación platónica, no la participación de una misma especie, y las especies de los géneros. La idea de participación, en cuanto expresa la unidad de lo múltiple, tiene un valor que el Filósofo no niega. Ahora bien, decir que lo múltiple deriva de los uno por participación, señala Aristóteles, es lo mismo que no decir nada. Por qué sucede de hecho que muchos individuos participan de una misma especie; eso es lo que hay que explicar» (*La noción de finalidad,* p. 101. Cfr. también p. 102); Creo que esta situación se repite igualmente en Sto. Tomás, y esto es lo que se quiere decir, con el término «valor declarativo» de la noción de participación, que se opone al valor fundante que quiere Fabro para ella.

real que trasluce en su diversidad predicamental. Sobre esta síntesis descansa el concepto metafísico de la verdad del ente, del que se tratará a continuación en el siguiente capítulo. /287

Capítulo XIX
VERDAD Y ANALOGÍA DEL SER

1. Teoría categorial del ente finito

El carácter de participante que corresponde al ente finito, o, si se quiere, su misma finitud[232], supone en dicho ente la composición entre el ser que es y el modo en que este ser es participado[233]. Aquí tiene lugar la mencionada síntesis entre el ser y su modo. En esta integración se sitúa el origen del ente real determinado. Esta mutua compenetración da lugar a un hecho cuya profunda relevancia metafísica es el punto de partida de la teoría categorial del ser: punto indiscutido de la metafísica clásica, que parece sin embargo haberse convertido en piedra de escándalo de la crítica tomista más reciente. Nos referimos a la posibilidad, que por esa compenetración se ofrece, de significar el ser por el modo de su posición.

Se trata aquí de dilucidar el significado del ser, del ser finito del que parte la experiencia metafísica. Y puesto que se puede constatar que por razón de su finitud este ser es dicho siempre en relación a un modo o género que lo limita, es lícito que, dejando aparte el problema de su significación absoluta, nos planteemos para ello buscar todos los modos posibles según los cuales el ser se puede decir. Pues *«quot modis aliquid praedicatur, tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc eas in quae dividitur ens primo dicitur* /288 *praedicamenta, quia distinguntur secundum diversum modum praedicandi»*[234]*.* Se trata ahora de

---

[232] Cfr. Sto. Tomás, *In l. de Causis,* lect. 4: «Si' autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum: et tale est Deus, ut infra dicitur. Sed, si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat est finitum, quia quod participatur non recipitur in participante secundum totam suam infinitatem sed particulariter».

[233] Cfr. L, de Raeymaeker, *La Philosophie de l'Etre,* pp. 122-123: «Il ne nous est donné de rencontrer la valeur d'être que dans les êtres particuliers. Pour nous, la question 'est-il'? revient pratiquement à la suivante: 'participe-t-il' à l'être? Mais ceci implique un 'mode d'être', à définir en réponse à la question, 'qu'est-il?'. En d'autres termes, sur le plan métaphysique, celui du trascendental, les deux questions —est-il? et qu'est-il?— se présentent à la fois et comme indissolublement liées, parce qu'elles ont trait à un ordre de participation».

[234] Sto. Tomás, *In V Met.,* lect. 9, n. 890.

buscar los últimos modos según los cuales se puede predicar el ser[235], y en la medida en que sean las últimas respuestas a la pregunta por el «qué es» de lo real, dan también la división completa de los distintos significados del ser[236]. Este ser resulta él mismo dividido por las categorías[237] y significado por éstas[238].

Así expuesta, esta doctrina tiene la rotunda evidencia de una posibilidad, que está siempre abierta, de entender el ser por el modo o significación que necesariamente lo modula en cada caso. Que el ser finito sea más que su significación modal no entra en esta discusión, y así queda abierto en esta dirección el campo de; una teoría trascendental del ente. Pero resulta igualmente indiscutible que este ser finito no puede trascender el conjunto de categorías, pues, en la medida en que es real, ha de

---

[235] Cfr. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics,* t. I, p. 307: «Being *per se* is asserted in as many different' ways as there are categories. I. e. if we examine propositions in which the B which A is said to be is the genus of A, we shall find that the being which is implied has different meanings according to the category to which subject and predicate belong. 'Man is an animal': 'is' takes its meaning from the category to which the terms it connects belong. 'White is a colour': 'is' here has a different' meaning. Now if we take any such proposition and push the question 'what is so-and-so' as far as we can in the direction of generality, we come to one or, other of ten supreme kinds. 'Man is an animal. An animal is a living thing. As living thing is a substance'. 'White is a colour. Colour is a quality'. We can go no further. 'Substance is a what?' We can only say that it is a kind of entity, and that is all we can say of quality too. Thus essential being has ten ultimate meanings or colouring answering to the ten ultimate kinds of things that are».

[236] Cfr. Sto. Tomás, *In Met.,* lect. *9,* n. 890: «Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantia, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantia. Cum autem dicitur, homo est albus, significat qualitatem, et sic de aliis».

[237] Cfr. De ente et essentia, c. 1, n. 2.

[238] Cfr. *Iti VII Met.,* lect. 4, n. 1340: «Ens autem hoc quidem significat hoc aliquid, aliud quantitatem, aliud qualitatem, et sic de aliis». — Cfr.también Aristóteles, *Met.,* V, 7, 1017 a 22 ss: «Por si se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación; pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser. Pues bien, puesto que, de los predicados, unos significan quididad, otros cualidad, otros cantidad, otros relación, otros acción o pasión, otros lugar y otros tiempo, el ser significa lo mismo que cada uno de éstos».

darse y poder decirse según un modo que siempre tendrá la capacidad de significarlo. Así pues, vamos a intentar ahora aproximarnos a esta función ontológica de las categorías.

No interesa aquí, sin embargo, desarrollar, una teoría precisa de éstas; basta la consideración de que el ser viene significado en el lenguaje por términos que son reflejo del modo o determinación en que se da su finitud. Nos interesa ahora, más bien, atender precisamente a los citados términos en /289 general, para llamar la atención, como punto de partida en su consideración, sobre la intención universal con que estos signos se presentan en el lenguaje, en cuanto hay en ellos algo especial «que les permite la referencia a una pluralidad de cosas»[239]. «Se produce, entonces, una transmutación del signo, por la que éste, que es en sí individual, se universaliza en la mente, adquiriendo la propiedad lógica de la universalidad, por la que se puede decir que es, a la vez, entitativamente singular y significativamente universal»[240]. «El término universal —define Millán— es un signo, arbitrario al que se adscribe una relación de razón con una pluralidad de objetos»[241]. Esta universalidad afecta también al acto psicológico o concepto objetivo en el que se cumple la intención significada por el signo lingüístico. Si este signo era artificial, se puede calificar el concepto formal, por el contrario, como signo natural, concreto por tanto, que se refiere también universalmente a una pluralidad. «Así, el concepto formal por el que pienso la naturaleza hombre es un universal representativo de esta naturaleza»[242]; y dice aquí Millán Puelles representativo, porque su posición ontológica real, atada al acto singular en el que pienso al hombre, es ella misma igualmente particular.

Se puede atender ahora a aquello que es representado en el objeto mental, es decir, a aquel «algo distributivamente predicable de una pluralidad de cosas»[243], y se alcanza con ello el concepto objetivo, el cual es una naturaleza predicable de cualquiera de sus singulares, porque a ella «responde» el modo de

[239] A. Millán Puelles, *Fundamentos (...),* t. 1, p. 95. En general se va a exponer la teoría del universal y su predicación siguiendo a la letra las exposiciones de Millán sobre esta materia. Cfr. *ibidem,* pp. 94-111.

[240] A. Millán Puelles, *ibidem,* pp. 95-96.

[241] *Ibidem,* p. 96.

[242] *ibidem,* p. 97.

[243] *Ibidem,* p. 98.

ser según el cual existe el ente finito. Dejamos el problema de cómo sea esta «correspondencia». Nos basta saber que los modos de decir el ser están dotados de una universalidad a la que se ajustan los modos reales de su posición, de manera que el ser es significado universalmente también por estas, categorías.

Sea como sea, lo que tiene relevancia para esta investigación es que estas categorías universales que aparecen en el lenguaje y en las intenciones mentales, son «predicables» de los entes reales. Esta propiedad del universal define el sistema categorial de las significaciones del ser, y puede ser considerada, bien en función de la materia a la que afecta en la mente la universalidad, bien en función de esta forma de universalidad. En el primer caso los universales son clasificados según su extramental fisonomía, resultando así los diez predicamentos como géneros supremos que representan los modos o tipos de «ser» que distribuyen las cosas reales tal cual son en sí mismas. Los «predicables» son, por el contrario, el resultado de clasificar el universal por su /290 forma, esto es, según el modo de su universalidad. Resultan estos últimos de dividir el ser atendiendo a sus modos, en cuanto que están abstraídos y revestidos en la mente de la propiedades irreales de universalidad y predicabilidad. Son, pues, naturalezas abstractas que el entendimiento compara según su diverso modo de universalidad[244].

De cualquier forma, es preciso insistir que tanto los predicamentos como los predicables son categorías que significan el ser a través del modo de su posición, ya sea en función de su posición misma como real, en el caso de los predicamentos, ya atendiendo a la significación de esta posición en el caso de los predicables. Si se dice que la racionalidad es una *cualidad,* nombra el género último según el cual se puede entender la posición que este modo de ser tiene en la realidad, por oposición a la substancia, o a la cantidad, por ejemplo. Sr ahora se dice que tal racionalidad es la diferencia de la especie Hombre, nos interesa, no la situación, sino la significación de este modo de ser en un sistema inteligible en el que los límites formales de lo real declaran la consistencia dé su forma de ser. Los predicamentos son, en consecuencia, categorías reales, en cuanto alcanzan y dividen el ser atendiendo a los modos de su realidad. Los predicables

[244] Cfr. *ibidem,* pp. 105-108.

son, por el contrario, categorías de significación, porque dividen al ser en función del significado de tales modos. Así, cuando se dice que las categorías significan él ser, nos referimos por tanto a los predicables que declaran la constitución formal del modo en el que se da su finitud.

La clasificación de estas categorías se cita, por conocida, solamente de pasada. Si la; categoría en cuestión significa la esencia o núcleo necesariamente invariable del modo de ser, tenemos la especie. Si significa una naturaleza más amplia que la esencia, abarcándola y actuando como parte potencial de tal esencia, tenemos el género. Si significa la diferencia que constriñe el género a la especie, la llamamos diferencia. Si significa el modo de ser del ente real concreto fuera de su significación esencial, podemos considerar el propio —caso de que la naturaleza significada se derive necesariamente de la esencia— o el accidente propiamente dicho —caso de que tal naturaleza o significación esté puesta en el modo de ser del ente de, forma puramente aleatoria con respecto a la esencia de tal modo[245].

2. La verdad lógica del ente

Las categorías así entendidas constituyen pues los modos de significación del ser que, dotados en la mente de universalidad predicativa o lógica, abren para el entendimiento —logos, discurso— la posibilidad de acceso al ente finito, pues este entendimiento se dirige al ente en su significación, en cuanto /291 que ésta es universalizable en un sistema predicativo, es decir, en un sistema lógico. Es ahora esta *«natura eorum quae per se subsistunt»,* es decir, los modos finitos del ser en cuanto que pueden ser considerados universalmente y sometidos a categorías, lo que permite la constitución de la verdad en las cosas: *«et secundum hoc accipiuntur genera et species (...) de quibus est scientia»*[246].

[245] Cfr. *ibidem,* pp. 108-111.

[246] Sto. Tomás, *In XI Met.,* lect. 2, n. 2189: «Et veritas est quod licet universalis non per se existant, tamen naturas eorum quae per se subsistunt est considerare universaliter. Et secundum hoc accipiuntur genera et species in praedicamento substantiae, quae dicuntur secundae substantiae, de quibus est scientia».

Estas categorías suponen, pues, la apertura inteligible del ser a través de los modos de su posición significados por estas categorías. Así, *«secundum rationem speciei (...) ab ente perficitur per rationem entis; et ideo hunc modum perficiendi* —es decir, la manifestación discursiva que por la especie hace este ente de su razón propia— *addit verum super ens»*[247], en cuanto que, por medio siempre de la categoría modal que la significa, a toda cosa compete la posibilidad *«de se facere veram aestimationem»*[248].

La realidad se dice verdadera en la medida en que se abre *(«adaequatur»)* al intelecto que la entiende[249], ya sea al intelecto creado, ya al divino[250]. En cualquier caso, el problema de la inteligibilidad del ser finito, en la medida en que corresponde al problema de la verdad, queda pendiente de la accesibilidad del ente al intelecto[251]. Y este acceso no puede darse sino a través de la manifestación del ser finito en las categorías; la predicamentalización de tal ser es causa, pues, de la *«ratio rei»* que el ente manifiesta a la razón como significado de su posición real[252].

El problema ontológico que se plantea a continuación nace de preguntar en qué medida el ser se agota en aquello que las

---

[247] *De Ver.,* q 21, a 1.

[248] *CG,* I, 60: «Licet verum proprie non sit in rebus sed in mente secundum Philosophum, res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. Unde Avicenna dicit, in sua *Metaphysica* (*Expos. VI Metaph.* lect. 4), quod Veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum est ei, in quantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et in quantum propriam sui rationem quae est in mente divina imitatur».

[249] Cfr. *De Ver.,* q 1, a 2: «Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu». Cfr. también *ibidem,* q 1, a 3.

[250] Cfr. *ibidem,* q 1, a 2: «Etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res diceretur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret».

[251] Cfr. *ibidem,* q 1, ad 3: «Ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adaequaetur intellectui».

[252] Es evidente que la quididad, o especie, en la que el ser se manifiesta se convierte así, y no puede ser de otro modo, en el objeto propio del intelecto (Cfr. *De Ver.,* q 1, a 12) de manera que *«veritas cuiuslibet rei est a specie» (Quodl.,* VIII, 5, ad 2). El modo de ser es entonces el punto de partida de toda comprensión lógica de lo real, como ya había dicho Aristóteles: «Sócrates buscaba, con razón, la quididad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quididad» *(Met.,* XIII, 4, 1078 b 23). Cfr. también Sto. Tomás. *De ente et essentia,* c 1; ad 3.

categorías predican. Podría /292 parecer ahora, en función de lo dicho, que el precio que ha de pagar el ser para alcanzar su inteligibilidad es su transparencia absoluta en el sistema de estas categorías que lo cubren en cuanto finito. Es evidente que desde la perspectiva expuesta, por más que se afirme la existencia de un ser trascendental, la posibilidad de que el intelecto lo alcance en su trascendentalidad y lo pudiese considerar en absoluto como independiente de estas categorías, sería nula; pues precisamente en ellas se manifiesta su significación, que es lo que está al, alcance de este intelecto. La quididad categorial es el objeto propio de éste[253] y su única vía de acceso al ser. Un ser trascendental se podría acaso afirmar, pero en ningún caso entender. A la metafísica no le quedaría entonces otro camino que una reflexión lógica sobre tales significaciones y los modos de su predicación[254], renunciando para siempre a plantearse el ser trascendental de las cosas como su objeto propio. Se trata de ver a continuación que estos temores surgen de una primera consideración de la función ontológica del sistema categorial que ha de ser superada en una reflexión más profunda.

3. El juicio de existencia

La verdad es entendida por los clásicos como un atributo del intelecto que compone y divide, o, si se quiere precisar, como una propiedad del juicio en cuanto en él se componen las categorías afirmando y negando lo que se da, en el modo en que lo real está puesto. El desarrollo discursivo de la menté resulta así paralelo, si no coincidente, con la articulación modal o predicamental de esta realidad, sin necesidad de tocar el ser en absoluto sino en lo que se refiere a su significación categorial. ¿Es entonces el saber del hombre una pura reflexión sobre los modos del

---

[253] Cfr. Sto. Tomás, *De Ver.,* q 1, a 12.

[254] Cfr. *In VII Met.,* lect. 3, n. 1308: «De substantiis sensibilibus primo dicendum est, et ostendendum est in eis quod quid erat esse : ideo primum dicemus de eo quod est quod quid erat esse quaedam logice. Sicut enim supra dictum est, haec scientia habet quandam affinitatem cum Logica propter utriusque communitatem. Et ideo modus logicus huic scientiae proprius est, et ab eo convenienter incipit. Magis autem logice dicit sé de eo quod quid est dictorum, inquantum investigat quid sit quod quid erat esse ex modo praedicandi. Hoc enim ad logicum proprie pertinet».

ser, que no alcanza al ente en cuanto tal? Si es así, sería metodológicamente imposible una metafísica como la que se ha intentado desarrollar en esta investigación, que versa sobre la existencia en absoluto, entendida como principio de la substancia.

Existe, sin embargo, un saber que no es exclusivamente categorial. Este saber se manifiesta en el juicio de existencia. Cuando yo digo que la mesa sobre la que escribo es, en el sentido de existir, estoy declarando un saber en el que las categorías modales de la mesa no juegan el más mínimo papel. Se rompe con ello el escudo categorial de lo real, abriéndose brecha en un dominio nuevo en el que se alcanza a tocar el ser mismo en una significación que no es relativa al modo de su posición, sino absoluta y rotunda. Pero ahora /293 hay que matizar cuidadosísimamente; pues si este ser trascendental no es mantenido en la síntesis categorial que nos lo hace accesible, el dominio que acabamos de ganar puede desvanecerse en la ceguera de un intelecto que está atado a un modo de entender predicativo. Sería como haber descubierto un mundo nuevo y descubrir a la vez que no lo podemos ver: esta sería la tragedia de la metafísica si se separan como distintos el ser trascendental del ser predicamental[255], en la línea que hemos visto siguen algunos autores to mistas[256].

---

[255] Este peligro acecha en algunos textos tomistas, sobre todo bajo la influencia aviceniana, bajo la cual se sitúa el ser trascendental como radicalmente distinto al substancial, hasta el punto de hacerlo un accidente: «Sed sciendum est quod aliquid participatur dupliciter: un modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modus esse non participatur a creatura; id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia; unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est 'an est' et 'quid est'. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei dicatur accidens, esse quod pertinet ad quaestionem 'an est' est accidens; et ideo Commentator dici (...) quod ista propositio 'Socrates est' est de accidentali praedicatio, secundum quod importat entitatem rei vel veritatem propositionis». *(Quodl,* II, 3). Cfr. también *CG,* II, 53; *De Pot.,* q 5, a, ad 3; *In VI Met.,* lect. 2, n. 558.

[256] El problema de Fabro en este punto es harto ambiguo, pues, aunque hace de la forma el punto de integración de los dominios trascendental y predicamental, en la medida en que conserva dos actos constitutivos de realidad, y en la medida en que su interpretación del aristotelismo tomista le frena en la valoración trascendental de lo predicamental, resulta frenada también una sín-

Efectivamente el juicio de existencia nos pondrá en contacto con un ser situado fuera del marco de las categorías, pero tal ser estaría vacío de significado, sin que se pueda decir nada de él mismo. Podríamos señalar el ente con el dedo, decir: «ahí está»; pero absolutamente nada más. La posibilidad de una metafísica del ser trascendental depende entonces de que se consiga, a partir de la posición que se ha ganado con este juicio de existencia, recuperar para el ser absoluto que se descubre aquí el marco categorial que le da una significación.

4. Teoría trascendental del juicio

La citada teoría depende ahora de que se pueda demostrar que todo juicio en el que entran en juego sujetos reales, es un juicio de existencia. Serían sujetos reales todos aquellos que se refieren inmediatamente a la relación lingüística que la alcanzan, p. ej. Sócrates, por oposición a Afrodita, o la función $y=x^2$.

Consideremos ahora tres juicios verdaderos en los que entren en juego cada uno de los sujetos considerados, p. ej.: «Sócrates es sabio», «Afrodita es hermosa» y «la función $y=x^2$ es derivable». Una teoría puramente predíca- /294 mental del juicio reduciría el significado de la cópula a la inclusión lógica del predicado en el sujeto. Intentemos entonces substituir a cópula «es» por otra ontológicamente neutra, p. ej.: «el sujeto Sócrates implica el predicado sabio », «el sujeto Afrodita implica el predicado hermosa» y «el sujeto $y=x^2$ implica el predicado derivable». Pues bien, si miramos ahora detenidamente, podemos observar que las tres proposiciones comportan diferentemente frente, a este cambio de cópula. La tercera proposición permanece invariable en ambos casos, pero en las otras dos cambia el modo de suplencia de los términos que son sujeto. En el primer caso «Sócrates» y «Afrodita» se referían a entes, reales, o imaginarios respectivamente. Ahora indican conceptos indiferenciables respecto de los puramente lógicos como es la función. Pues bien, cambiemos ahora la cópula en sentido inverso, es decir, acentuando su sentido ontológico, p. ej.: «Sócrates existe cómo sabio», «Afrodita existe como hermosa» y «La función $y=x^2$ existe

---

tesis total de ambos dominios que no permita separar el ser categorial del *actus essendi,* que no es otra cosa que el acto absoluto de las categorías mismas. Cfr. *Participation et causalité,* pp. 357-359.

como derivable». Es evidente que sólo la primera proposición mantiene su sentido original, pues las otras dos pasan con este cambio de cópula de ser verdaderas a ser falsas.

Con estos experimentos se quiere concluir que una teoría que redujese el juicio a una mera inclusión lógica del predicado en el sujeto sería incapaz de aclarar la estructura de la predicación. Así sólo el juicio en el que entran a formar, parte sujetos reales, se entiende propiamente al substituir la cópula «es» por la cópula «existe», y esto quiere decir que se trata aquí, de un juicio de existencia, y. no una mera relación de inclusión predicamental. Estos juicios aportan en su sentido lógico una composición que es imposible concebir independientemente de la realidad existente a la que el juicio se refiere[257]. Si yo digo que Sócrates es sabio, quiero decir que existe sabiamente. Estoy afirmando: primero que Sócrates existe; y después que esta existencia se presenta en él bajo la categoría y significación de «sabio»; y esto de tal, forma que la existencia de Sócrates es condición para poder predicar de él esta sabiduría, que es la categoría según la cual existe. Es decir, la existencia, pura existencia trascendental en un primer paso, se convierte en un segundo momento en intermediario o enlace de las categorías con su sujeto. Se puede decir que éstas tienen, y esto es lo que muestra la forma del juicio, un enlace trascendental sobre el que se monta la verdad de su conexión. Es evidente que la existencia absoluta se convierte entonces en presupuesto de la síntesis categorial que es la esencia[258]. En resumen: toda categoría real es un adverbio del verbo existir. /295

---

[257] Cfr. Aristóteles, *Perihermeneias,* 3, 16 b 22 ss. También Sto. Tomás, *In I Sent.,* d 38, q 1, a 3.

[258] Cfr. Sto. Tomás, *In VII Met.,* lect. 17, n. 1651: «In omni enim quaestione, qua quaeritur propter quid, 'oportet aliquid esse manifestum, et aliquid esse quaesitum, quod' non est' manifestum. Cum enim sint quatuor quaestiones, ut in secundo Posteriorum habetur, scilicet an est, quid est, quia est, et propter quid: 'duae istarum, scilicet quid, et propter quid, in idem coincidunt, ut ibi probatur. Sicut autem quaestio quid est, se habet ad quaestionem an est, ita quaestio propter quid, ad quaestionem quia. Cum igitur quaeritur propter quid oportet ilia duo esse manifesta. Secundum enim quod propter quid est idem ei quod est quid, oportet esse manifestum an est. Secundum autem quod propter quid distinguitur a quid est. oportet existere manifesta entia ista duo: scilicet ipsum quia et ipsum esse, quod pertinet ad quaestionem an est. Sicut cum quaeribur propter quid Luna eclipsatur? Oportet esse manifestum quod luna

Ya en el comentario a las Sentencias encontramos en Sto. Tomás la exposición de una teoría del juicio que no deja ninguna duda sobre este significado trascendental. Al mismo tiempo se muestra la síntesis categorial del ser, que es puro existir, como fundamento de la verdad que estas categorías manifiestan. Afirma Sto. Tomás en este texto[259] que en la misma operación en la que el intelecto capta el ser de la cosa tal como en ella se da —*«esse ret sicut est»*— se constituye —*«completur»—,* al asimilarse la mente a esta existencia, la razón de adecuación en que consiste la noción de verdad. Y para garantizar que este razonamiento parte de la distinción real entre ser y categoría de ser, concluye: *«veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate».*

Glosando ahora el texto se puede decir que el juicio, en tanto que es un juicio de existencia, rompe, como se dijo, el caparazón predicamental a través del cual él se manifiesta y en el que parecía asentarse la verdad de lo real. Entramos así en un dominio en el que el ser parece carecer de una significación concreta. Sin embargo, la reflexión sobre el modo según el cual el ser se da en la cosa que es, la cual era el sujeto inicial del juicio de existencia, nos permite por así decir recuperar las categorías que habían sido dejadas atrás, pero esta vez desde el lado de la existencia absoluta, de manera que estas categorías son ahora manifestación de una energía que fundamenta como trascendental la verdad que ellas declaran.

Veamos un ejemplo. Yo tengo delante de mí a Sócrates, y a partir de él desarrollo todo un sistema predicamental de juicios que manifiestan la verdad de su esencia. Este sistema es de momento puramente predicamental o lógico. Ahora digo sencillamente: «Sócrates existe», y me sitúo así más allá de este sistema

---

patitur eclipsim: si enim non sit manifestum hoc, frustra quaeritur propter quid hoc sit. Et eadem ratione cum quaeritur quid est homo? Oportet esse manifestum, :hominem esse». Cfr. *Ibidem,* n. 1655. Esta presuposición de la existencia se refiere no sólo a los juicios sintéticos, del mismo modo se refiere también a los analíticos en tanto que pretenden expresar un contenido real.

[259] Cfr. Sto. Tomás, *In I Sent.,* d 19, q 5, a 1: «Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate, sicut nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est, per quondam similationem ad ipsum, completur ratio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis».

ante una posición absoluta de existencia que en un primer momento resulta muda y carente de significado. En un segundo momento, sin embargo, y puesto que el complejo categorial que da significación a Sócrates se mantiene en el sujeto cuya existencia se ha puesto de manifiesto, podemos volver sobre estas categorías, viendo en ellas la manifestación de tal existencia. El juicio de existencia «Sócrates es» resulta, pues, prolongado en tales manifestaciones cuando se dice, por ejemplo, que «es hombre» o que «es músico». La verdad de tales juicios queda entonces trascendentalmente fundamentada /296 sobre el ser absoluto que está más allá de las categorías[260]. Por eso dice Aristóteles que es propio de la misma operación del entendimiento mostrar la quididad y su existencia[261], porque el saber que se alcanza en el juicio no es una ciencia de las categorías formales, sino de *«quidditatibus rerum in eis existentibus»*[262]*;* no un saber de la forma; sino de la existencia de esta forma, esto es, un saber de la existencia tal y como se manifiesta en la verdad categorial, que es ahora manifestación finita de una verdad trascendental que compete al ser en cuanto tal[263]. En esta verdad del ente finito se manifiesta, por el contrario, la perfección ontológica tal y como compete a lo real que *«in determinato gradu entis collocatur»*[264]. El juicio resulta así el medio de penetración del intelecto en el dominio trascendental, porque en él se descubre la síntesis predicamental del ser (trascendental) en el ente finito como fundamento mismo de la síntesis de las categorías que constituyen la esencia o quididad, la cual es el objeto primario de la intelección.

---

[260] Cfr. *De Ver.,* q 1, a 8: «Res autem extra animam, per formam suam imitatur artem divini intellectus, et per eandem nata est facere de se veram apprehensionem in intellectu humano, per quam etiam formam unaquaeque res esse habet, unde Veritas rerum existentium includit in sui ratione entitatem earum, et superaddit habitudinem adaequationis ad intellectum humanum vel divinum». Cfr. también Aristóteles, *Met.,* V, 7; 1017 a 31 ss.

[261] Aristóteles, *Met.,* VI, 1, 1025 b 17.

[262] Sto. Tomás, *De spiritualibus creaturis,* a 9, ad 6: «Plato quidem dixit, scîentias esse de formis separatis; Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus».

[263] Cfr. F. Inciarte, *Forma formarum»,* p. 76: «Es genügt also nicht, in das Innere der Kategorien (und zwar sowohl der substanziellen wie der akzidentellen) einzudringen. Man muss vielmehr in der Weise darin eindringen, dass man das Sein —oder wie in *Eth. Nic.* A 4 das Gute— ständig mitberücksichtigt, d. h. mit anderen Worten: Das Eindringen ist zugleich auch ein Transzendieren».

[264] Sto. Tomás, *CG,* II, 95.

Ahora el ser no sólo se muestra inteligible, sino fundamento de toda inteligibilidad real, por ser fundamento de la conexión y composición de categorías en cuya declaración consiste todo saber acerca de las cosas.

5. La verdad del ser finito y la verdad infinita del ser

Existe un caso en el que el juicio resulta incapaz de revelar esta inteligibilidad del ser que se muestra en la síntesis predicamental del ente finito: es el caso de Dios. Se puede, efectivamente, probar su existencia, pero en este caso, esta existencia supera, ahora sí, toda categoría; de modo que no es posible, recuperar a partir de ella significado categorial alguno que la hiciese accesible al entendimiento. La esencia de Dios, aun conocida su existencia, resulta pues ininteligible para todo entendimiento finito[265]. De El podemos entonces alcanzar su posición como origen y fundamento de toda existencia, pero su existencia ilimitada resulta en sí misma inalcanzable, en la medida precisa-
/297 mente en que supera todo límite. ¿Hemos, pues, de renunciar a la inteligibilidad del ser subsistente que es Dios, o afirmar de Él una suma inteligibilidad que para nosotros sería carente de sentido? Sí y no, es la respuesta a esta pregunta. Que la infinita verdad del ser que da razón de la suprema inteligibilidad de Dios es inaccesible a la mente finita, pertenece al orden de las verdades evidentes por sí mismas, y no necesita razonamiento. Dios es sin embargo causa de todo ente, y su Verdad causa de toda verdad, en cuanto que esta última verdad finita es manifestación de una energía trascendental, la del *esse,* que procede inmediatamente de Dios. Es necesario, por tanto, que exista un camino que nos permita elevarnos de la verdad del ser finito a la Verdad infinita del ser, de modo que se pueda vislumbrar en esta Verdad el límite último de toda inteligibilidad.

---

[265] Cfr. *S. Th.,* I, q 3, a 4, ad'2: «Esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possimus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam: sed solum secundo modo. Scimus enim quod hac propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus».

Téngase en cuenta que este intento, aún tratándose del ente que supera toda categoría predicable[266], sigue dependiendo de la integración predicamental de la trascendentalidad del ser en el ente finito; pues las significaciones categoriales representan en cualquier caso la única posibilidad de conectar este ser con una mente pensante. Con más razón tiene que estar garantizada la síntesis por cuanto que al elevarnos al Ente que está por encima de toda categoría, la única posibilidad de movernos en esta ascensión la ofrece el ser trascendental: si éste estuviera ahora desconectado de las categorías, sí no pudiese ser entendido en su trascendentalidad precisamente en conexión con éstas, la posibilidad del intento está cerrada en el origen; la ascensión podría a lo sumo ser postulada, pero no entendida.

La existencia de Dios se alcanza, tal como se mostró en capítulos anteriores, como exigencia de fundamentación del acto finito. Se llega así a la posición de un acto puro de existencia que se muestra como causa de todo acto. Ahora estos actos, a partir de los cuales nos habíamos elevado al acto puro, se muestran como finitos en tanto que están limitados por o sintetizados con una forma o significación categorial. Pero la forma no es en esta síntesis pura significación ideal, sino modo significativo de actualidad o existencia. Pues bien si el ente en acto se asemeja a Dios por ser en acto, igualmente se puede decir que su forma, que es el modo del acto, es también el modo de la semejanza de este ente en acto con Dios: *«Omnia similantur Deo, qui est actus purus, inquantum habent formas, per quas fiunt in actu: et inquantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur»*[2677].

Por lo mismo, podemos decir que la forma significa de modo finito la esencia de Dios. El ser una representación de Dios, que es causa de la creación, es precisamente para Sto. Tomás el bien propio de la forma; y así con-/298 cluye: *«et quia per unum creaturam sufficienter representari non potest, produxit multas creaturas et diversas ut quod deest uni ad repraesentandum*

[266] Otro problema, en el que no vamos a entrar, es si Dios está en el predicamento de substancia.

[267] Sto. Tomás, *CG,* II. 43.

divinam bonitatem suppleatur ex alia (...) Unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum Universum quam alia quaecumque creatura»[268].

Un ente se asimila a Dios por el *esse* que participa al existir; pero esta semejanza es en su pura trascendentalidad, es decir, en cuanto que está por encima de toda categoría, absolutamente ininteligible. En el ser finito el acto de existencia viene modulado por la forma. Si se garantiza la unidad en el acto de forma y *esse,* la semejanza no será sólo por el *esse,* sino por el acto en su totalidad, siendo la forma el modo mismo de esta semejanza. Lo cual tiene una conclusión de la mayor importancia: el ente no sólo se refiere y asimila trascendentalmente a Dios, sino también predicamentalmente; de manera que Dios es *«ratio alicuius rei»*[269]*,* y las cosas en su totalidad, la creación, son en su predicamentalidad, en la multitud de sus significaciones, la imagen y semejanza de Dios.

La condición para la validez de esta conclusión es que ocurra lo que no quiere Fabro que suceda: que el ser finito se refleje enteramente en sus diferencias[270]. Pero se muestra su ambigüedad, cuando en fórmula genial afirma a la vez que *«le cheminement de la vérité* es por tanto el desarrollo del *esse* en los *entia,* la expansión de su unidad formal en la multiplicidad real de las diversas formas de *ser»*[271]*.* Este desarrollo, que es lo que antes se llamó la síntesis predicamental del ser trascendental en el ente finito, es lo que lleva a decir al Aquinate que en las substancias intelectuales *«esse earum est ipsum vivere earum, nec in eis alius quam intellectivus esse»*[272]*.*

Por razón de esta integración puede Dios conocer a través del *esse* las particularidades del desarrollo predicamental del ente[273]; ¿por qué no podemos nosotros por lo mismo alcanzar

---

[268] *S.Th.,* I, q 47, a 1; Cfr. también, *De Ver,* q 2, a 4, ad 2; *ib.* q 3, a 2, ad 6.

[269] *De Ver,* q 2, a 4, ad 2. ,

[270] Cfr. C. Fabro, Participation et causalité, p. 541.

[271] *Ibidem,* p. 243.

[272] Sto. Tomás, De subst. separatis., c 9.

[273] Cfr. *CG,* I, 65: «Ostensum est enim supra (c. 49) quod Deus cognoscit alia inquantum est causa eis. Effectus autem'Dei sunt res singulares. Hoc enim modo Deus causat res, inquantum facit eas esse in actu: universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in *VII Metapbysicae* (1038 b 8 ss). Deus igitur cognoscit res alias a se non solum universali, sed etiam in singulari». Cfr. también *De subst. sep.,* c. 14.

desde las categorías una comprensión del *esse* trascendental, que llevada al límite al aplicarla a Dios nos aproxime aj conocimiento de su esencia?

Efectivamente, este es el camino: la integración, en lo que Fabro llama una reflexión intensiva, de las perfecciones predicamentales en la unidad del ser trascendental y el paso al límite infinito que se efectúa al proyectar en Dios esta perfección ya unificada en el ser. La integración predicamental del /299 ser nos permite efectivamente sintetizar ahora en su trascendentalidad las cualidades que las categorías declaran, en tanto que estas cualidades, son manifestaciones finitas de su energía absoluta. La verdad del ente concreto se muestra así como *«parusía»* de una verdad más silenciosa que no declara sino una riqueza inefable, que es a la vez comprendida como el origen de todo nombre. Es esta la verdad del puro existir que se da en Dios en grado infinito. Cabe pues, en cierta medida, alcanzar el entendimiento de Dios; y esto ocurre en la teología de la participación, o teología negativa, que no tiene otro fundamento que la vieja doctrina aristotélica de la *analogia entis,* que es precisamente lo que se ha tratado de explicar aquí bajo el nombre más polémico de síntesis o integración predicamental del ser trascendental.

6. Substancia y analogía del ente

Es preciso volver ahora sobre el ejemplo que se puso al explicar la teoría trascendental del juicio, porque se pasó allí por alto el punto clave de todo el problema que se está debatiendo. Nos referimos a Sócrates, el cual aparecía como sujeto inicial del juicio de existencia. Para el intelecto que se sitúa más acá del sistema categorial la substancia que este nombre, Sócrates, significa resulta ser la puerta de acceso hacia el ser trascendental; es decir, la existencia viene reconocida por la mente como posición existencial substantivizada en la presencia de una substancia que se manifiesta como un «este» accesible a la designación. Pues bien, es precisamente esta presencia del ser en la substancia lo que nos permite reconocer a ésta como real, de manera que, trascendiendo su significado categorial, pueda la mente designarla como existente. Comprendida así, como ser subsistente, la substancialidad es inaccesible desde un pensar meramente

predicamental, que se detendría en la consideración de su significado formal. Ahora bien, una consideración trascendental pura, es decir, la valoración de lo real como existencia absoluta, resulta igualmente incapaz de reconocer la substancia como posición de realidad, por la sencilla razón de que tal existencia sería impensable, por tanto también indesignable; y se diluiría con ello la propiedad definitoria de tal substancialidad. Yo puedo decir «Sócrates existe», y designo con ello la existencia en Sócrates. Ciertamente que de alguna forma se ha dado con ello un paso más allá del sujeto puramente categorial. Pero ante la imposibilidad de romper el contacto con este sujeto nos replegamos de nuevo sobre él, comprendiéndolo como existente. Aquí es donde surge el pensar substancial: en la síntesis predicamental de la existencia, tal y como hemos visto que se despliega en el juicio descriptivo. Lo que en cualquier caso no podemos hacer es una afirmación pura de existencia, que se manifestaría en una locución judicativa del tipo «existe», que sería ininteligible si no se pone por delante la inalienable referencia de la existencia finita al sujeto substancial que la fija en una significación concreta.

Se quiere poner de manifiesto con todo ello la insuficiencia de un pensar /300 que pretendiese hacer metafísica abordando el ser exclusivamente, bien en su predicamentalidad, bien en su trascendentalidad. Frente a estas reducciones, el pensar substancial, es decir, la reflexión sobre la realidad que parte de la síntesis predicamental del ser —o *analogia entis*—, síntesis que se produce efectivamente en su posición substancial, se muestra como la única vía de acceso a la comprensión de un ser que desde la infinitud de Dios a la miseria del último ente mantiene una unidad analógica que es la clave de toda inteligibilidad metafísica.

Y se califica este pensar como substancial porque parte de la posición de la substancia como punto de inflexión en el que el ser trascendental se vuelca en el límite predicamental de las categorías que determinan su finitud[274]. La posición de la existencia en un supuesto subsistente se convierte así en causa de la

---

[274] Cfr. Sto. Tomás. *In VII Met.,* lect. 1. n. 1247: «Ens dicitur multipliciter (...), quia quoddam ens significat 'quid est et hoc aliquid', idest substantiam; ut per quid intelligatur essentia substantiae, per hoc aliquid suppositum, ad quae duos omnes modi (substantiae, per hoc aliquid suppositum) substantia reducuntur (...) Illud vero significat qualitatem vel quantitatem, aut aliquid

fractura analógica del ser en lo diverso, fractura que resulta ser garantía de una unidad del ente que alcanza más allá de toda diversidad. Esta unidad es el presupuesto de la fundamentación de lo finito en la infinitud que da respuesta última a aquella pregunta por la realidad que estaba al origen de esta investigación.

Por todo ello alcanzarnos como conclusión definitiva de este trabajo el valor decisivo que corresponde al concepto de substancia a la hora de entender lo real en cuanto tal. Lo realmente real, el *«ontos on»* de los clásicos, es la substancia en cuanto emergencia actúa del ser en el ente, y en cuanto en esta posición concreta el ser deviene este ser propio de cada ente según la forma substancial en cuya significación categorial se constituye el carácter subsistente que define lo real. Sólo así, centrando los resultados de toda ontología sobre el concepto clave de substancialidad, recuperamos lo real en la realidad de las cosas *(res)* que encontramos en la experiencia, sin difuminar la fundamentación metafísica del ente en principios que en sí carecen del carácter absoluto de realidad que en propiedad sólo a la substancia compete. Sólo, pues, en la comprensión de la substancia fundada en sus principios, alcanza la ontología el objeto propuesto, es decir, la explicación de lo real en cuanto tal, según se había expuesto al comienzo del trabajo. /301

---

aliorum praedicamentorum. Et cum ens tot modis dicatur, palam est quod inter omnia entia primum est quod quid est, idest ens quod significat substantiam». — Es decir, ser y categoría se integran el uno en el otro; y es esta integración precisamente' lo que impide interpretar el ser como un género, es decir, lo que garantiza al final la trascendentalidad misma del ser. Cfr. Inciarte, *Forma formarum,* p. 62: «Der Bedeutungsinhalt 'Sein' ist nicht ablösbar von dem Gehalt des jeweils Seienden, auch nicht rein gedanklich. Dies letzte ist das Entscheidende. Denn es bedeutet nicht nur die Selbstverständlichkeit, dass es kein *'loses'* Sein gibt, sondern vor allem die Unmöglichkeit, das Sein in der Weise auszusondern, wie man es mit dem Bedeutungsgehalt *'Mensch'* tut»

CONCLUSIÓN

El problema de la relación ser-ente-categoría que se situó como punto de partida de este trabajo se ha intentado resolver profundizando en la comprensión de una teoría de la substancia en la que ésta se muestra como el momento ontológico que emerge de la síntesis de los citados elementos. La postura sostenida en este trabajo pretende en consecuencia distanciarse de una teoría del ente que considerase la substancia como mera posibilidad cuya posterior actualización en el orden de la existencia diese lugar al ente real. Por el contrario se ha pretendido mostrar que la concepción aristotélico-tomista nos hace descubrir en ella el ente mismo en su posición existencial absoluta (no relativa a otro ente). Del mismo modo la esencia, que es la determinación modal de esta posición substancial, se muestra a partir de aquí en una función ontológica que no se deja reducir a una mera quididad ideal. En la esencia se manifiesta el ente mismo en tanto que formalmente constituido en el modo de una quididad posible; se apunta en este concepto al ser que subsiste en una especie, y no a la especie misma en su mera contextura ideal. Así, por ejemplo, la esencia no sería en el hombre la humanidad en tanto idea abstracta, sino el «ser hombre» como primer constitutivo ontológico de Sócrates. Se ha intentado con todo ello poner de manifiesto que la substancia es en su esencia la emergencia misma del ser en las categorías que determinan y limitan su posición absoluta; pero no ya en la absolutez infinita de su trascendentalidad, sino en tanto que ente determinado, esto es, en la subsistencia categorial de una posición concreta en la que se manifiesta predicamentalmente. El ser en absoluto considerado es entonces principio de la substancia como momento de su posición absoluta, y no coprincipio junto con ella de un *tertium quid,* so pena de hacer de la substancia mera posibilidad y de la existencia un simple *factum* cuya desconexión respecto de las categorías —objeto propio del entendimiento— lo haría ininteligible.

La substancia es el punto en el que el ser alcanza en el ente el modo categorial que posibilita su subsistencia como tal. Y con ello alcanzamos la respuesta a la cuestión que había sido planteada en la introducción. Ser, ente y categoría son elementos

distintos. El ser es el ser, y en absoluto considerado dice perfección infinita de realidad; el ente, aunque es, no es el ser, sino lo que es, y como substancia dice posición absoluta; la categoría es un /302 modo, y dice determinación ideal y no realidad. Se trataba ahora de buscar la ecuación que unifica esta disparidad tan absoluta, y esta ecuación es precisamente aquella que define la substancia. Esta representa la emergencia del ser en la categoría que permite su substancialidad y en la que el ser se constriñe y se sitúa como ente concreto y determinado según una forma, que más que una mera determinación ideal es el medio en el que el ser actúa como principio de realidad de tal ente. Sócrates, por ejemplo, como ente substancial es la emergencia del ser en la categoría hombre, es decir, no en la infinitud de la perfección absoluta del ser, sino según el modo de la humanidad en que subsiste. Pero esto es así de tal modo que la humanidad es más que una determinación ideal, es el ser mismo de Sócrates en el modo de su subsistencia concreta. El ente es, pues, la subsistencia del ser en la concreción de las categorías que tal ente determinan. Y así el ser, siendo distinto de la substancia, es el principio de su subsistencia, porque esta subsistencia en la que la substancia se constituye es algo que compete al ser en su posición absoluta y concreta como ente.

La cuestión ahora es si no se ha llevado esta substancialidad del ser tan lejos que no quepa armonizar esta tesis con la doctrina tomista de la distinción real de esencia y existencia. Nos enfrentamos aquí con un difícil problema, en tanto que la interpretación de Sto. Tomás alcanza en este punto uno de sus máximos grados de complejidad, al menos en lo que al análisis textual se refiere; en primer lugar porque tal doctrina es en su estricta formulación, en cierta forma un desarrollo posterior; y además porque Sto. Tomás no habla aquí de una sola distinción, sino de muchas: no se puede incluir en la misma consideración la distinción entre forma y *esse,* esencia *y esse,* substancia y *esse,* quididad o naturaleza y *esse.* Se ha Intentado mostrar, sin embargo, que el sentido más propio de la doctrina tomista, en lo que a las conclusiones de este trabajo concierne, se expresa en la distinción entre *esse* y *quod est.* Y aquí se trata de ver que *quod est* es precisamente aquello que «es», y no el modo ideal que el ser pondría posteriormente en la existencia: este modo sería una mera quididad posible —que es posible, pero que aún no es—,

es decir, en propiedad sería *quod non est.* El *quod est* designa por el contrario el ente substancial realmente existente, ciertamente en él modo de su posición como ente, pero incluyendo en su consideración esta posición existencial que en tal categoría emerge. Pues bien, el *esse* es puesto por Sto. Tomás como distinto de este ente substancial con la misma distinción con la que se diferencia el principio de aquello de lo que es principio. La distinción entre el ser y la substancia (y por lo mismo entre el ser y la esencia) es pues la de; principio y principiado, distinción tanto más radical cuanto que tal substancia resulta de la formalización y (en los entes materiales) posterior incidencia sobré la materia del ser que es principio de toda existencia y substancialidad. La substancia es pues el resultado de una síntesis multiprincipal, *«quaedam ratio compositum»;* y es por tanto distinta de cada uno de estos principios, y así distinta del ser. /303 Quisiera sin embargo llamar la atención sobre un punto que precisa ser aclarado so pena de graves equívocos. El término distinción puede aportar a esta consideración la connotación natural de cantidades homogéneas; así, por ejemplo, se dice que una línea recta es distinta de una curva. La distinción que tratamos aquí no puede ser de este tipo. Es más bien la distinción que se da entre elementos heterogéneos tales que el uno es principio del otro; por ejemplo entre el punto y la línea. Ser y substancia no se sitúan en el mismo plano, sino que el ser es el principio de la posición de la substancia, principio que es absorbido en tal posición en el modo categorial de una formalidad esencial.

Así, se puede concluir, la distinción entre el ser y la substancia, o entre el ser y el ente, quiere decir al final lo siguiente: el ser no es, el ente es por el ser. Y sin embargo esta afirmación queda incompleta sí no añadimos que el ser es ciertamente en el ente según el modo propio de la determinación categorial de éste. Y aún es necesaria otra tercera afirmación: el ser es el ante allí donde este ser emerge en la plenitud infinita de su perfección, es decir, en Dios. Estas tres conclusiones se dejan, cambiando el sujeto de estas frases, encerrar en una sola: el ente substancial es el ser en el modo de la determinación categorial de tal ente. Efectivamente, la substancia particular finita no agota la perfección del ser, luego no se puede afirmar que la substancia sea el ser. Sin embargo, la substancia es, es decir, es ser —actividad de existir—, tal como éste le viene comunicado

por la forma substancial en su acto constitutivo; luego la substancia es el ser en el modo esencial que la y lo determina. La substancia es, por ejemplo, al «ser hombre», *y* por tanto se puede recoger ahora la segunda afirmación: el ser es la substancia como humanidad en Sócrates. Si aplicamos este esquema al caso de Dios, puesto que en El ninguna categoría actúa como modo finito, encontramos que su substancia es el ser en la riqueza de su perfección absoluta, es decir, el ser en absoluto; de forma que tiene validez la afirmación recíproca: en Él el ser es la substancia y la substancia el ser. En el ente finito, sin embargo, el ser no es la substancia, sino, sólo su principio, principio que se comunica formalmente en el acto constitutivo de ésta, de modo que se puede decir que la substancia es el ser *sólo* en el modo que tal formalidad define.

Lo importante de este esquema y la conclusión definitiva de esta tesis es qué, a consecuencia de todo lo dicho, en el marco del ente finitamente determinado la categoría formal de la substancia es mucho más que un modo predicativo, es una forma de existir, es por tanto un elemento que cumple su función ontológica en la modulación de un ser que la trasciende. Mas por otra parte, este ser es mucho más que una mera *positio extra causas* o un *factum* de existencia, es el principio actual de la forma que determina predicamentalmente al ente substancial; de manera que tal forma se convierte precisamente en el modo mismo de su acción principial.

Esta síntesis de predicamentalidad y trascendentalidad que se da por medio del acto formal en el seno de la substancia, es lo que garantiza, por un /304 lado el carácter existencial de ésta, carácter por el que se puede afirmar que el ente substancial es realidad puesta en sí misma; y por otro lado esta síntesis asegura la inteligibilidad del ser en su misma trascendentalidad, en tanto que es este mismo ser el que el intelecto alcanza en la categoría real. Así, cuando el entendimiento se dirige a la substancia, no se detiene en la quididad ideal de ésta: su objeto propio es la realidad misma, ciertamente en su significación categorial, pero alcanzando en ella la posición absoluta del ente y, en esta posición, el acto último —la actividad de ser— por el que la categoría es una perfección real. Esta integración de la categoría en su posición real es lo que permite ver en el ser, en tanto que es principio actual de esta posición, la riqueza formal de toda categoría,

a la vez que una energía por la que, considerado en absoluto, el ser remonta la determinación concreta de éstas. El ser se muestra entonces en cada categoría concreta, a la vez que trasciende a todas ellas, recogiendo en la unidad de su posición absoluta en Dios la riqueza, la suya propia, que ellas meramente manifiestan. Y es hacia esta paradoja que se nos muestra en la síntesis substancial de ser y determinación formal, hacía donde apunta la doctrina tradicional de la analogía del ser.

Er carácter analógico de la posición del ser es así la consecuencia de su primaria emergencia en la substancia. El ser es en principio substancia en su actualidad primera, porque la subsistencia que define a esta substancia es la característica más propia del ser: ser es subsistir, y esta subsistencia se manifiesta inmediatamente en el ente que resulta primariamente de su posición. Allí donde el ser subsiste en sí mismo esta substancia encierra en su posición la riqueza infinita de su energía ontológica. Mas allí donde el ser no está puesto en su infinitud, sino en el modo formal de una especie determinada, allí es el ser forma y principio de una substancia finita que constituye (por el ser) su subsistencia sólo en este modo formal según el cual el ser actúa en ella como principio. Y en esta formalización del ser que tiene lugar en la constitución de la substancia es donde se produce su analogización categorial, de modo que, sin dejar de ser tal y aportando en su principialidad la riqueza trascendental que le compete, el ser encierra tal aportación en él modo particular de la forma en la que actúa. La humanidad es así el ser, y constituye por tanto trascendentalmente al ente que formaliza, pero no en la infinitud de la posición subsistente del ser, sino en el modo esencial (humano) de la subsistencia de Sócrates, p. ej.; es decir, como un «ser Hombre»:

Atendiendo a esta característica, por la que el ser emerge en acto primariamente como substancia, ha sido definido en estas páginas lo que se ha llamado el carácter *quasi* trascendental de la substancialidad. El ente en tanto que el ser emerge en él es substancia o algo de la substancia. Es decir, el ser substancia es algo que compete primariamente al ente por el hecho dé su posición absoluta como acto, al igual que el ser verdadero o el ser bueno. De donde se deduce que a esta substancialidad compete un grado de intensidad que viene medido por el modo formal

según el cual el ser actúa en el /305 ente como principio de subsistencia. La esencia en cada ente no es entonces tan sólo la significación o posibilidad que en él se pone como existente, sino la medida del ser por la que este ente subsiste, y así la medida de la intensidad según la cual el ente está puesto como substancia. Esta substancialidad no se predica entonces unívocamente de un insecto, del hombre y de Dios. El insecto es substancia sólo en el modo de su esencia, por cuanto la intensidad de su carácter de substancia, de su integración subjetiva, viene medida por el modo real según el cual es; y del mismo modo que el hombre es más que un insecto, es también más substancia; así hasta Dios, que por ser el ser en la infinitud de su posición, subsistente, es substancia en grado infinito. Sin embargo, a pesar de todo, el carácter trascendental de la substancialidad ha de ser entendido entre comillas y se habla aquí de una *quasi* trascendentalidad; pues no todo el ente es substancia, y aunque el ser emerja primariamente en este predicamento, queda aún abierto el dominio del ser accidental como realmente distinto del substancial. Más aun siendo esto así, no se trata en este caso de una yuxtaposición de órdenes; el ser accidental se subordina y se inserta en la substancia y cabe dejar sentado que allí donde es accidente el ente es algo de ésta y a ella se refiere como al sustento y fundamento de su consistencia ontológica.

Esta teoría de la substancialidad, sin embargo, no se puede sostener si no se proporciona una doctrina del acto substancial que garantice la integración de su trascendentalidad como *actus essendi* con los modos categoriales de su posición como tal. Esta integración ha de tener lugar en la unidad sintética de su misma constitución. Por ello se ha intentado en éste trabajo profundizar en esta cuestión hasta alcanzar el momento constitutivo del ente real, para poner allí de manifiesto qué este ente se constituye primariamente como substancia mediante un acto único, que es el acto substancial; el cual tiene un valor existencial y formal a la vez, y se basta por tanto para dar cuenta de la substancia, tanto en su predicamentalidad como en su trascendentalidad. Si se ha de expresar lo mismo de una forma negativa, se dirá que esta tesis se opone a aquella concepción del ente en la que éste se entendería como constituido por dos actos distintos en dos órdenes diversos: por el acto formal como substancia y por el acto de ser como ente realmente existente; y esto de forma

tal que ambos actos se entendiesen como últimos en su orden propio, y por tanto como independientes entre sí. De otra forma, se opone esta tesis a aquélla que sostiene que la substancia se constituye predicamentalmente mediante el acto formal primero, para ser posteriormente puesta como existente por un acto de ser distinto del formal. Esta tesis distinguiría tan radicalmente entre los planos trascendental y predicamental del ser que relegaría la esencia al nivel de mero «modo» ideal y la existencia al de puro *factum* ininteligible, impidiendo, dificultando al menos, con ello la comprensión del ser como unidad analógica. La unidad del ente sería así a su vez difícil de explicar.

Se ha intentado apoyar esta tesis en el comentario de textos tomistas. Y /306 en ellos se ha puesto de manifiesto cómo un acto meramente formal es imposible, pues el mismo ser que es el acto existencial —*actus essendi*— es a la vez el principio de toda actualidad, la actualidad en cuanto tal —*actualitas absoluta*— de toda forma o naturaleza. Del mismo modo, para un ente finito resulta imposible un acto meramente existencial, pues el ser, en tanto que principio de lo real, actúa constreñido y modulado según la formalidad en la que alcanza al ente concreto. Forma y *esse* actúan pues como principios que se integran y unifican en la constitución de una actualidad substancial única. El acto substancial es así el acto por el que la substancia se constituye en la formalidad de su especie propia, a la vez que es el acto último del ente en orden a una existencia sin la cual la forma substancial carecería de toda eficacia. Por eso afirma Sto. Tomás que la forma, en la medida en que es principio actual, da el ser al compuesto, mas no un ser puramente predicamental, sino el ser que es principio trascendental de toda actualidad, en tanto en cuanto se comunica según el modo categorial que la forma aporta. Por eso, el ser es al mismo tiempo el *primum formale,* y su función ontológica propia la ejerce en tanto que principio por el que la forma es acto. La forma se convierte así, puesto que es el medio según el cual se comunica el ser, en el principio actual que explica la posición ontológica del ente concreto, no sólo en su complexión predicamental, sino en su misma posición trascendental. La vida, según el Aquinate, es en el ser vivo *«ipsum esse eius»;* y el ser hombre no es en Sócrates una pura determinación sobre la que se añada su existencia, sino la existencia misma de Sócrates en tanto que se concreta en la humanidad

que lo determina como ente. Y sería falso si se interpretase esta afirmación en el sentido de reducir el ser a una determinación ideal a la manera platónica; se trata de afirmar lo contrario: la determinación ideal, la categoría, es tal *determinación,* es acto, sólo en tanto que en ella el ente alcanza su posición como existente, en tanto pues que comunica algo que la sitúa más allá de su consistencia categorial, a saber, el ser que es principio trascendental de toda forma y perfección. La forma adquiere así una significación que es sistemáticamente desconsiderada en una teoría puramente categorial. La forma no es sólo *«morphé»*; por ser acto, por ser medio en la comunicación del ser, la forma es también *«enérgeia»,* energía ontológica absoluta que pone el ser, y así es también *«entelékheia»*, perfección que cierra la substancia y en la que ésta alcanza su fin, el cual es el ser, la existencia, no en la infinitud de su subsistencia en Dios, sino en el modo de la especie en cuya significación se constituye.

Esta injustificada reducción de la función formal a la pura determinación ideal ha conducido a dos equívocos de inconsiderable alcance. Por un lado, si la forma es sólo determinación modal, entonces su efecto propio precisaría de otro acto distinto para ser real, ella comunicaría sólo un ser predicamental que estaría en potencia con respecto al acto trascendental de ser; luego se deduciría de aquí la necesidad de una doble actualidad del ente que dificultaría entender la unidad de éste. Esta es la posición de algunos auto- /307 res tomistas, sobre todo Gilson, que se ha intentado criticar en este trabajo. El segundo equívoco es de carácter histórico. Si la forma tiene un puro valor predicamental, puesto que Aristóteles hace de este principio el centro de su explicación del ente, entonces este ente y en tanto que fundado por la forma, tendría en el Estagirita un valor puramente categorial, siendo ajeno a su metafísica el problema de su fundamentación trascendental. Sto. Tomás, que sería aristotélico en lo que a la estructura predicamental del ente se refiere, hubiese tenido que recurrir a la inspiración platónica para alcanzar en la doctrina de la participación los recursos necesarios para sentar este fundamento trascendental. Y esta es la postura de Fabro, con la que este trabajo no puede estar de acuerdo; ya que es difícil de sostener si se muestra, como se ha intentado aquí, la función trascendental que a la forma compete en tanto que

acto, función que recoge con gran precisión el Estagirita al situar este acto como el principio del existir en lo real.

La unidad sintética y la función trascendental y predicamental a la vez del acto substancial se muestran por todo ello como piezas clave que garantizan la teoría de la substancia defendida, y que garantizan con ello también la vía de penetración en los fundamentos de la teoría analógica del ser. Esta teoría del acto y su consiguiente desarrollo en la comprensión de la substancia son también, en la perspectiva de una consideración histórica, el puente que restablece la continuidad y conexión del Aquinate con el pensamiento aristotélico, continuidad que solamente puede ser discutida a partir de una teoría meramente categorial del acto substancial, desde la que se quiere interpretar muy cuestionablemente a Aristóteles, sin que se pueda asegurar además, ni mucho menos, su armonía con los textos tomistas.

La pregunta por lo real viene así contestada por la substancia. Realmente real es la substancia en acto como posición absoluta del ser en el modo de las categorías de su determinación propia, allí donde es finita; o como posición infinita del ser en absoluto en Dios, y último fundamento así de lo real en cuanto tal. /308